MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81296-1

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

KRONENBERG, MORITZ

TITLE:

MODERNE PHILOSOPHEN

PLACE:

MUNCHEN

DATE:

1899

Master Negative #
93-81296-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

109
K92

Kronenberg, Moritz, 1865-
Moderne Philosophen; Porträts und Charakteristiken. München, Beck, 1899.
ix, 221 p. 22cm.

Includes a poem "Spinoza" by Hermann Lotze (p. 216)
Contents.--Hermann Lotze.--F. Alb. Lange.--Victor Cousin.--Ludwig Feuerbach.--Max Stirner.

(Continued on next card)

Kronenberg, Moritz, 1865- Moderne Philosophen. 1899. (Card 2)

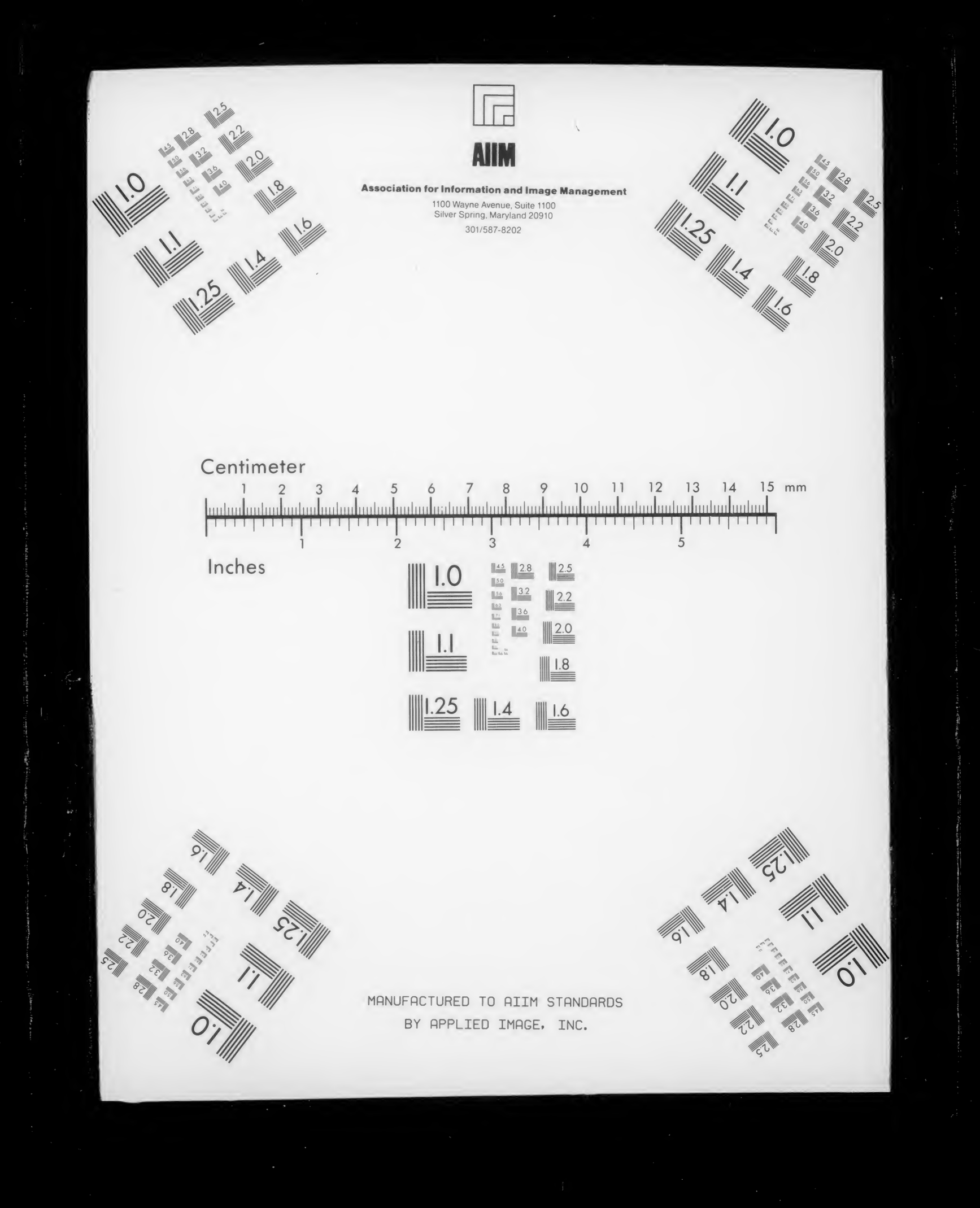
D109.3 K92 Copy in Philosophy. 1899.

Another copy in Special Collections (Spinoza) 1899.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 1/x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4.19.93 INITIALS Susan
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

D109.3 K92

Butler Library of Philosophy

PHILOSOPHIA VIRTUTIS CONTINET ET OFFICII ET BENE VIVENDI DISCIPLINAM

Columbia University

3c

Moderne Philosophen

Porträts und Charakteristiken

von

Dr. **M. Kronenberg**

Inhalt:

Hermann Lotze — F. Alb. Lange — Victor Cousin
Ludwig Feuerbach — Max Stirner

München 1899
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck

Alle Rechte vorbehalten.

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Vorwort.

Von den nachfolgenden fünf Essays sind vier bereits früher in Zeitschriften veröffentlicht worden, nur der über Ludwig Feuerbach erscheint hier zum erstenmale. Indessen sind auch die übrigen revidiert und mehr oder weniger stark verändert und erweitert worden.

Ich habe den Ausdruck „Essays" gebraucht, — ich hätte ebensogut „Aufsätze" oder „Studien" sagen können. Solche Benennung, die zugleich eine Charakterisierung und Wertbestimmung in sich schließt, ist nicht Sache des Autors, sondern des urteilenden Lesers. Nur ist es wohl erlaubt, zu bemerken, daß ich der Wegrichtung, welche in allen diesen Ausdrücken gewiesen wird, bewußt zu folgen versucht habe. Wenn ich also für die nachfolgenden Abhandlungen nur den Namen Studien insofern in Anspruch nehmen kann, als ich diese fünf Philosophen, ihre Persönlichkeiten und ihre Gedankenrichtungen, nicht allseitig, sondern nur unter ausgewählten Gesichtspunkten, und auch hierbei ja keineswegs erschöpfend, zu charakterisieren versuchte, — so habe ich mich doch auch um die höhere Form des Essays wenigstens bemüht, indem ich jeder dieser Studien möglichste Einheit und Geschlossenheit zu geben

und das Bild jeder dieser Persönlichkeiten dadurch, wie durch die Mittel der Darstellung, die mir zu Gebote standen, möglichst plastisch und lebensvoll hervortreten zu lassen versuchte, wenn auch nur in seinen Umrissen und Konturen.

Daß gerade diese fünf Aufsätze ausgewählt und zu einem Buche vereinigt wurden, dafür waren verschiedene Gründe für mich bestimmend, welche hier noch kurz darzulegen sind.

Den Anstoß zu einer derartigen Zusammenstellung erhielt ich zunächst durch Aufforderungen von verschiedenen Seiten, diese Studien einem größeren Kreise von Lesern zugänglich zu machen. Und ich glaubte, daß dazu um so mehr einige Veranlassung vorliege, als gerade die hier behandelten Philosophen in den gebräuchlichen Handbüchern philosophiegeschichtlicher Darstellung, die ja meist gar nicht bis an die Schwelle der Gegenwart heranreichen, entweder gar nicht behandelt werden oder doch nur eine allzu summarische Würdigung zu erfahren pflegen.

Ich glaubte aber anderseits auch mit diesen kurzen monographischen Darstellungen nicht nur zur Würdigung der einzelnen Philosophen, sondern des ganzen Zeitalters, dem sie angehören, beitragen zu können. Dieses Zeitalter könnte man etwa begrenzen durch die Jahre 1825—65. Ende der zwanziger Jahre beginnt bereits in energischer Weise der Abfall von der Hegel'schen Philosophie, der leidenschaftliche Kampf gegen diese wie gegen den gesamten Idealismus; Ende der sechziger Jahre ist dieser lange hin- und herschwankende Kampf im wesentlichen beendet, und es beginnt die Periode des Positivismus, zu der auch die unmittelbare Gegenwart noch gehört. Dieser Zeit, diesem

Menschenalter gehören auch die nachfolgend behandelten Philosophen an, ihre Gedankenrichtungen sind dem Boden der Kämpfe zwischen Idealismus und Realismus entsprungen, und nur, indem man diesen Zusammenhang beständig im Auge behält, kann man den besonderen Gedankenkreis jedes einzelnen dieser Philosophen zu würdigen unternehmen. Die letzteren ihrerseits lehren erst den inneren Grund und das tiefere Thema jener allgemeinen Kämpfe des ganzen Zeitalters verstehen. Um die Förderung dieses wechselseitigen Verständnisses aber war es mir vor allem zu thun. Ich wollte den Leser hier gleichsam auf verschiedene hervorragende Aussichtspunkte führen, von denen ein und derselbe geistige Kampfbezirk überblickt werden kann. Diese fünf Studien bilden also nicht nur äußerlich chronologisch, sondern auch innerlich historisch betrachtet eine Einheit. Und darin lag für mich der erste und wesentlichste objektive Rechtfertigungsgrund für ihre Veröffentlichung.

Freilich nicht der einzige Rechtfertigungsgrund: ein subjektiver kam hinzu. Es schien mir, daß ich mit diesen Studien zur Kenntnis der Vergangenheit auch einiges zur Kenntnis der unmittelbaren Gegenwart beitragen könnte, oder, genauer gesprochen, zur Einsicht in mancherlei wichtige Fragen, von denen sie erfüllt ist. Ich meine das nicht bloß in dem Sinne, in dem jede Periode der Geschichte für die Gegenwart als lehrreiches Beispiel benützt werden kann, sondern in einem besonderen Sinne, der nur in diesem Falle zutrifft, und der etwa so ausgesprochen werden könnte: damals, im zweiten Drittel unseres Jahrhunderts, dem alle die nachfolgend behandelten Philosophen nach ihrer Blütezeit angehören, vollzog sich der Übergang vom

philosophischen Idealismus zum Positivismus; jetzt, am Ende des sinkenden Jahrhunderts, sind wir im Begriff, den umgekehrten Weg, wenn auch unter veränderten Bedingungen zurückzulegen. Freilich steht diese Entwickelung noch in den Anfängen. Aber wer dem Zeitgeiste mit Aufmerksamkeit zu folgen gewohnt ist, kann darüber nicht im Zweifel sein, daß sich eine immer stärker werdende idealistische Strömung emporringt, welche vorerst einmal bemüht ist, die Alleinherrschaft positivistischer Denkungsart zu beseitigen. Man kann eine ganze Anzahl wichtiger Symptome dafür anführen: die Naturphilosophie hat naturgemäß im Zeitalter des Positivismus vor allen philosophischen Sonderdisziplinen den Vorrang behauptet, jetzt hat diesen Vorrang schon längst die Psychologie gewonnen und gewinnt ihn in immer stärkerem Grade die Ethik, d. h. also, als das Nächstliegende, als Ausgangspunkt für den philosophischen Forschungstrieb erscheint jetzt immer seltener das vom spezifisch Menschlichen entfernteste Naturgeschehen, immer häufiger und zwingender die Sonderwelt des Menschenreiches; und im Zusammenhang damit treten allgemach die Kämpfe um die Weltanschauung, die lange Zeit in den Hintergrund gedrängt waren, wieder mehr in den Vordergrund, und innerhalb dieser Weltanschauungsfragen sind es wieder die der Lebensanschauung, welche unverkennbar am lebhaftesten emporsteigen. Selbst die historische Forschung zeigt eine ähnliche Tendenz; und beispielsweise dürfte das von neuem lebhaft erwachte Interesse an der Kantischen Philosophie im wesentlichen darauf zurückzuführen sein: um die Mitte unseres Jahrhundert, als ebenfalls eine Art Renaissance der Kantischen Philosophie stattfand, wendete man sich dem Königsberger Philosophen haupt-

sächlich als dem Vorläufer des Positivismus zu, der die Wissenschaft auf die bloße Erfahrung habe einschränken wollen, jetzt sieht man in ihm immer mehr den großen Ethiker, den Begründer des deutschen Idealismus. Parallele Erscheinungen zeigen sich ja überdies auch in der Kunst, wo der Naturalismus schon seit einigen Jahren sich im vollsten Rückzuge befindet.

Diese emporsteigende idealistische Strömung ist auch keineswegs auf Deutschland eingeschränkt. In Frankreich beispielsweise ist Edouard Rod des bevorstehenden Umschwunges schon so sicher, daß er bereits vor den mystischen Überschwänglichkeiten warnen zu müssen glaubt, an denen der Idealismus der dreißiger und vierziger Jahre — dessen Begründer Victor Cousin war — vornehmlich zu Grunde ging. Ähnlich ist es in England. Dort kultiviert man nicht nur die Kantische Philosophie, sondern mit demselben Eifer auch Fichte, Schelling und namentlich Hegel; und während man in des letzteren Vaterlande von ihm, um Lessings Wort über Spinoza zu gebrauchen, nur wie von einem toten Hunde spricht, besteht in England eine ziemlich bedeutende Hegel'sche Schule, ja es ist charakteristisch genug, daß diese englischen Hegelianer auch den Mut gehabt haben, sich an eine Übersetzung und Kommentierung der „Phänomenologie des Geistes" heranzumachen, eines der schwierigsten Werke der philosophischen Weltlitteratur, das in Deutschland kaum ein Dutzend Menschen gelesen und — verstanden hat.

Indessen wie stark oder schwach man auch die idealistische Strömung unserer Tage einschätzen mag, jedenfalls ist sie vorhanden, und so scheint mir, daß für alle diejenigen, welche ihr, mitthätig oder als teilnahmsvolle Be-

obachter, folgen, die Periode, welche hier in einigen monographischen Einzelbildern zur Darstellung kommt, ein erhöhtes Interesse in Anspruch nehmen darf. Denn alle die Fragen, welche auch in der Gegenwart erst von neuem gelöst werden müssen, ehe an eine tiefere positive Begründung des Idealismus gedacht werden kann, kommen in jener Übergangsperiode bereits zur Geltung, die Grundfrage namentlich nach dem Verhältnis der beiden Arten der „Wirklichkeit", der materiellen und geistigen, die skeptische Frage, welche die positivistische Denkungsart jetzt wieder wie früher allem Idealismus entgegenwirft: welches Recht denn der menschliche Geist für seine Sonderstellung geltend zu machen habe, und inwieweit er Anspruch erheben könne, sogar der Natur übergeordnet zu sein, theoretisch durch die Begriffe und Ideen, praktisch durch die sittliche Gesetzgebung, die er, sei es nun wirklich oder nur scheinbar, aus sich selbst erzeugt. Denn das Wort Idealismus kann hier natürlich nicht den verschwommenen populären Sinn haben, sondern nur eine angestrebte, auf wissenschaftlicher Grundlage beruhende und mit dem gesamten Bildungsstoffe unserer Zeit gesättigte Weltanschauung bezeichnen, für die der Geist das Prius alles Seienden ist, die vom anthropocentrischen Standpunkte aus die Dinge begreift und also von Ideen beherrscht sein läßt.

Diese Frage nach der Möglichkeit und dem Werte, der Begrenzung und Ausdehnung der Idealität, nach dem Verhältnis von Idealismus und Realismus, bildet, wie der aufmerksame Leser unschwer erkennen wird, das gemeinsame thema probandum aller nachfolgenden Studien und der centrale Gesichtspunkt, von dem aus ich die Gedankenrichtungen der hier behandelten Philosophen zu

charakterisieren versucht habe. Dadurch mag die hier versuchte besondere Behandlungsweise erklärt und gerechtfertigt sein, die natürlich manches in den Vordergrund rücken und vieles wiederum nebensächlich behandeln oder ganz außer Betracht lassen mußte, was unter den Gesichtspunkten einer allgemeineren historischen Untersuchung ganz andere Bedeutung beanspruchen darf.

In diesen Fragen liegt, wie ich noch hinzufügen möchte, auch der Ausgangspunkt des Interesses, welches ich bei Abfassung der nachfolgenden Abhandlungen den hier behandelten Philosophen entgegenbrachte. Ich weiß, es gibt manche, die darin einen Mangel an historischer Objektivität sehen zu müssen glauben; und es gibt andere, sogenante Fachphilosophen, die es überhaupt für „unwissenschaftlich" halten, an den Problemen historisch behandelter Perioden persönlichen Anteil zu nehmen, die das Kriterium der „Wissenschaftlichkeit" eher darin erblicken, daß die geistige Walstatt der Vergangenheit nach tausend versteckten wertlosen Splittern abgesucht werde. Die ersteren werden sich hoffentlich überzeugen, daß ich gerade auf historische Objektivität das Hauptaugenmerk gerichtet habe; den letzteren aber, den sogenannten „Fachphilosophen" haben die nachfolgenden Blätter allerdings nichts zu sagen. Wohl aber möchte ich eben das besondere Interesse, welches mich selbst bei diesen Studien geleitet hat, gern auch bei anderen wecken und dadurch zur Beschäftigung mit den hier behandelten Persönlichkeiten und Problemen anregen.

Berlin, im Oktober 1898.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Vorwort III

I. Hermann Lotze (1817—81) 1

II. Fr. Alb. Lange (1828—75) 77

III. Victor Cousin (1792—1861) 101

IV. Ludwig Feuerbach (1804—72) 147

V. Max Stirner (1806—56) 179

Anmerkungen 214

I.
Hermann Lotze.

Hermann Lotze.

Seine Weltanschauung und Geistesart.

Etwa ein halbes Menschenalter ist jetzt verflossen, seitdem auf der Höhe seines Wirkens Hermann Lotze aus dem Leben schied. Er hatte eben mit ungewöhnlichem Erfolge seine Thätigkeit als akademischer Lehrer in Berlin begonnen, nachdem er sie lange Jahre in Göttingen als Nachfolger Herbarts ausgeübt hatte. Überall, wo man an dem deutschen Geistesleben verständnisvollen Anteil nahm, empfand man vollauf die Größe des Verlustes. Schon während seines Lebens hatte Lotze zahlreiche Verehrer gefunden und vielfach warme Anerkennung erfahren; aber erst jetzt, nach seinem Tode, erhielten diese allgemeinen Sympathien eine festere Begründung, indem man von den verschiedensten Seiten her die bedeutsame Stellung sicher zu bestimmen suchte, welche Lotze nach der Meinung aller innerhalb der geistigen Entwickelung der jüngsten Vergangenheit einnahm. Freilich gingen nun die Urteile, welche man nach dem Tode Lotzes über seine Persönlichkeit und sein ganzes Lebenswerk fällte, nach den verschiedensten Richtungen hin auseinander; sie hielten sich nur selten an gemeinsame Maßstäbe und noch seltener ergaben

sie übereinstimmende Resultate. Am meisten uneinig war man und ist man noch heute in Bezug auf die historische Stellung, welche Lotzes Philosophie anzuweisen ist, was freilich begreiflich genug ist, da ja von der jüngsten Vergangenheit, in welche Lotzes Wirksamkeit fällt, die unmittelbare Gegenwart sich erst in sehr wenigen Punkten losgelöst hat. So kommt es denn, daß unser Philosoph bald zum Herbartianer, bald zum Leibnizianer oder Spinozisten gestempelt wird, dem einen als spekulativer Theist, als ein Erneuerer des alten Rationalismus, dem andern einfach als gewöhnlicher Eklektiker gilt.

Aber auch abgesehen von diesen historischen Beziehungen, macht sich ein eigentümlicher Zwiespalt schon in der Art und Weise geltend, wie man den philosophischen Anschauungen Lotzes überhaupt gegenübertritt. Die einen halten sich streng wissenschaftlich an gewisse positive Lehrmeinungen und suchen sich mit denselben, polemisierend oder zustimmend, auseinanderzusetzen; die anderen — und zu ihnen gehört namentlich die große Zahl der Verehrer, welche Lotze unter den gebildeten Laien zählt — fühlen sich von Lotzes ganzer Weltanschauung angezogen, auch wenn sie nur wenigen der darin enthaltenen Lehrmeinungen, wenn man sie isolierte, zustimmen würden.

Der Schluß liegt nahe, daß diese Divergenz der Auffassung keine zufällige ist, sondern in der Eigenart der Weltanschauung Lotzes einen zureichenden Grund hat. So ist es in der That. Die Philosophie Lotzes zeigt dem Beschauer zwei verschiedene Seiten, so daß man leicht dazu verführt werden kann, je nach dem Standpunkte die eine derselben außer Acht zu lassen: sie erweckt auf der einen Seite den Eindruck eines Kunstwerks, das in jedem Zuge

den Stempel einer bestimmten Persönlichkeit trägt, auf der andern den einer farblosen Zusammenfassung wissenschaftlicher Lehrmeinungen, die nur lose aneinander gereiht sind. Beide charakteristischen Eigentümlichkeiten aber finden sich nicht zufällig zusammen, sondern — wie im folgenden noch des näheren gezeigt wird —, sie fördern und bedingen sich gegenseitig; ihre Vereinigung aber wird erst verständlich, wenn man einerseits die besondere Geistesart Lotzes, andererseits die besonderen Zeitumstände ins Auge faßt, durch welche er zur Ausbildung seiner Weltanschauung veranlaßt wurde.

Unter diesen Gesichtspunkten ergibt sich denn auch für den nachfolgenden Versuch, in allgemeinen Umrissen von neuem ein Bild von Lotzes Weltanschauung *) zu zeichnen, eine notwendige Erweiterung der Aufgabe, die zugleich eine Beschränkung mit sich bringt: eine Erweiterung, weil zum vollen Verständnisse der Weltanschauung Lotzes das seines geistigen Charakters unerläßlich ist; eine Beschränkung, weil ein Verzicht auf die Betrachtung und Beurteilung des gerade bei Lotze so überaus reichen wissenschaftlichen Details erforderlich ist, um die Umrisse seiner Weltanschauung im engeren Sinne und diejenigen Züge seines geistigen Charakters, welche ihnen entsprechen, desto schärfer hervortreten zu lassen.

*) Ich sage ausdrücklich Weltanschauung, nicht Philosophie. Eine bestimmte Weltanschauung kommt in einer Philosophie ebenso wie in den Schöpfungen eines Dichters u. s. w. zu mehr oder weniger adäquatem Ausdruck, ist aber in beiden Fällen keineswegs damit identisch.

I.

Das äußere Leben Lotzes verlief überaus einfach. Gleich Leibniz, mit dem er in so vielen Punkten Ähnlichkeit zeigt, und dem er auch bewußt nacheiferte, gehört Lotze dem niedersächsischen Stamme an. Er wurde am 21. Mai 1817 in Bautzen geboren, absolvierte das Gymnasium in Zittau und bezog sehr früh, 1834, die Universität Leipzig. Seine eigentlichen Studien galten zunächst der Medizin und dem gesamten Umkreise der Naturwissenschaften, die damals einen Aufschwung genommen hatten, wie nie zuvor. Gleichzeitig aber beschäftigte er sich mit philosophischen Studien und empfing die Anregung dazu namentlich durch Christian Hermann Weiße, der damals als einer der gefeiertsten Lehrer an der Universität wirkte. Weiße ist heute nur sehr wenigen selbst dem Namen nach bekannt; denn er ist als Anhänger und Fortbildner der Hegel'schen Lehre mit dem großen Anathem belegt, das auf der gesamten Hegelschen Schule lastet; und doch ist er ein hervorragender Denker von ungewöhnlicher Fruchtbarkeit, der namentlich auf dem Gebiete der Ästhetik Verdienste aufzuweisen hat, welche dauernden Wert beanspruchen dürfen. In seiner Geschichte der Ästhetik in Deutschland, die Lotze später im Auftrage der vom König Max von Bayern niedergesetzten historischen Kommission schrieb, bezeichnet er den Gedankenkreis Weißes geradezu als den Abschluß und den höchsten bis dahin erreichten Punkt in der wissenschaftlichen Ästhetik. Es zeugt allein schon für seine Bedeutung, daß er einem Manne wie Lotze neben der begeisterten Hingabe an die Naturwissenschaften die Liebe zur Philosophie unvertilgbar einpflanzen konnte.

Nach Absolvierung seiner medizinischen Examina im Jahre 1839 habilitierte sich Lotze an der Leipziger Universität in der medizinischen Fakultät. Sein Lehrgebiet war indes weniger die praktische Medizin als die Physiologie. Bald darauf habilitierte er sich auch in der philosophischen Fakultät. Er hielt nun neben einander sowohl medizinische wie philosophische Vorlesungen, die sich allmählich auf den ganzen Umkreis beider Wissenschaften erstreckten. Im Jahre 1844 starb Herbart in Göttingen, und auf seinen Lehrstuhl wurde Lotze berufen, vornehmlich auf Betreiben Rudolf Wagners, des Physiologen an der Göttinger Universität. Hier in Göttingen entwickelte Lotze mehr als ein Menschenalter lang eine nach außen zwar wenig hervortretende, innerlich aber um so intensivere Thätigkeit. Er übte nicht nur als Lehrer eine ungewöhnliche Anziehungskraft aus, sondern entfaltete auch als Schriftsteller auf den verschiedensten Gebieten eine ungemein große Fruchtbarkeit. Fast alle seine Schriften sind hier entstanden; so die „Medizinische Psychologie", eines der grundlegenden Werke der modernen Psychologie, so weit sie die engste Verbindung mit der Physiologie anstrebt, sodann sein Hauptwerk, der „Mikrokosmos" (1856—64), endlich das „System der Philosophie", das aber unvollendet geblieben ist. Es war namentlich der Mikrokosmos, der Lotzes Namen in weitere Kreise trug und eine Gemeinde von begeisterten Verehrern um ihn sammelte, so daß er bereits in den siebziger Jahren zu den klassischen Systematikern der Philosophie gerechnet wurde. 1881 wurde er in Harms' Stelle an die Universität Berlin berufen und hier, auf dem weiteren Schauplatze, hoffte man auf eine um so gesteigertere Wirkung seiner Thätigkeit. Lotze

selbst trat sein Amt mit den größten Erwartungen an, aber noch nicht ein Semester durfte er es bekleiden. Nachdem er am Beginn des Sommersemesters unter ungewöhnlichem Zudrange seine Vorlesungen eröffnet hatte, wurde er nach wenigen Wochen genötigt, sie einzustellen, und er starb am 1. Juli 1881.

Lotzes großes Hauptwerk, der Mikrokosmos, erschien in den Jahren von 1856—1864, nachdem eine Reihe von kleineren Schriften vorausgegangen war, deren früheste in das Jahr 1840 fällt. In diese drei Lustren also, von 1840—1855, oder, um seine Studienzeit auch noch mit einzubeziehen, in die beiden Jahrzehnte von 1835—1855 fällt der Hauptsache nach seine geistige Entwickelung. Man muß sich den ganzen Charakter dieser Zeit vergegenwärtigen, um für die allgemeine philosophische Aufgabe Lotzes volles Verständnis zu gewinnen.

Will man diesen Charakter im allgemeinen zunächst bestimmen, so muß man sagen: jene Zeit ist eine Epoche des Überganges, in welcher eine gewaltsame Abkehr von den Traditionen der Vergangenheit sich vollzog; an die Stelle des idealistischen Hochfluges trat hier der Realismus mit allen seinen Konsequenzen, der nüchterne Wirklichkeitssinn, der sich an das unmittelbar und greifbar Gegebene heftet.

Mit dem Anfange der dreißiger Jahre etwa, mit dem Tode Goethes und Hegels, kann man die idealistische Periode des deutschen Geisteslebens als abgeschlossen betrachten. Es ist das goldene Zeitalter der deutschen Litteratur und Philosophie, das damit sein Ende erreichte, ein Zeitalter, dem mit seinen reichen und tiefen Geistesschöpfungen sich höchstens noch das des Perikles oder der

italienischen Hochrenaissance vergleichen läßt. Aber freilich, wie beim einzelnen Menschen, so herrscht auch im Völkerleben als durchgehendes Gesetz, daß Vollkommenheit nach der einen Richtung hin nur um den Preis der Verkümmerung, oder doch wenigstens der Vernachlässigung entgegengesetzter Fähigkeiten und Bestrebungen zu erlangen ist. So war es auch im Zeitalter der Lessing und Kant, Goethe und Hegel: Der Hochflug idealistischer Gedanken hatte hier sein Korrelat an der ängstlichen, oft nur allzu ängstlichen Scheu, mit der nüchternen Wirklichkeit sich nah zu berühren; je rauher und unebener diese sich zeigte, um so mehr war man bemüht, eine andere, schönere Welt im Reiche des Gedankens, in Dichtung und Philosophie, zu schaffen. Eben damals kam das spöttische Wort auf, die Deutschen seien das Volk der Träumer, der Dichter und Denker, für die Wirklichkeit dagegen, für praktisch nüchterne Arbeit nicht geschaffen.

Es war natürlich, daß diesem idealistischen Hochfluge, namentlich seitdem er in der Romantik teilweise zur völligen Mystik und Weltflucht entartet war, eine um so heftigere Reaktion in entgegengesetzter Richtung nachfolgte. Das weltentrückte ausschließliche Leben im Geiste sollte nun ersetzt werden durch ein solches in der engbegrenzten, gegenwärtigen Realität; an die Stelle des Idealismus suchte der nüchterne Wirklichkeitssinn zu treten und jenen auf allen Lebensgebieten, in Theorie und Praxis, mehr und mehr zu verdrängen. Nicht auf einmal freilich und unerwartet — denn die Geschichte kennt kein abruptum in der Entwickelung — sondern in langsamem, stetigem, auch in der Periode des deutschen Idealismus schon vorbereiteten Fort-

schritte war diese entgegengesetzte realistische Strömung hervorgetreten; sie hatte sich zuerst in einer langsamen Umwandlung der allgemeinen Denk- und Empfindungsweise geltend gemacht, deren Spuren sich nur sehr mühsam verfolgen lassen. Mit dem Anfange der dreißiger Jahre aber trat sie deutlich auch als ein bestimmter Faktor auf den verschiedensten Lebensgebieten hervor, begünstigt vor allem durch die ungeahnten Fortschritte und Entdeckungen der Naturwissenschaften, welche durch ihre praktische Verwertung bald das ganze menschliche Leben neu zu gestalten schienen. Das Zeitalter des Dampfes und der Elektrizität kündigte sich an, Eisenbahn und Telegraphen und viele andere folgenreiche Erfindungen führten die Menschen einander näher und wiesen auf zahlreiche praktische Aufgaben hin, zu deren Lösung es vor allem des nüchternen Wirklichkeitssinnes bedurfte; zugleich aber schien die Zauberwelt des Gedankens, der Ideen, der Phantasien selbst ihren Glanz zu verlieren gegenüber den Wundern, welche diese nüchterne Wirklichkeit bot und noch zu verheißen schien.

Während der voraufgegangenen idealistischen Epoche hatten Dichtung und Philosophie eng vereint im Vordergrunde des öffentlichen Interesses gestanden, ja sie hatten eigentlich das gesamte Geistesleben durchaus beherrscht. Gegen diese richtete sich naturgemäß also am heftigsten die Reaktion, mit welcher der nüchterne Wirklichkeitssinn den Idealismus überhaupt bedrohte.

Bisher war die Dichtkunst vorwiegend in der Welt des Hellenentums, späterhin auch des Mittelalters heimisch gewesen; fern von dem Geräusch der Wirklichkeit, in welcher der Stimmen unharmonische Menge verdrießlich durcheinander klingt, hatte sie nur die Regionen aufgesucht, wo

die reinen Formen wohnen: jetzt sah sie sich gezwungen, mit Bewußtsein auf den Markt des öffentlichen Lebens hinauszutreten, und sich mit der vollen, unmittelbaren Wirklichkeit zu sättigen. Nicht nur, daß sie die Menschen der unmittelbaren Gegenwart aufsuchte, sie mischte sich auch in die Tageskämpfe ein und bemühte sich, mit künstlerischen Waffen an ihrer Entscheidung mitzuwirken. So wurde die Dichtung auf der einen Seite Volksdichtung, die das Leben des Bürgers und des Bauern statt das der klassischen Helden vorführte, und auf der anderen Seite politische und soziale, moralische und religiöse, überhaupt tendenziöse Dichtung. Wo das nicht der Fall war, da bewegte man sich bewußt oder unbewußt in den Bahnen eines schwächlichen Epigonentums, oder man zog die natürlichen Konsequenzen eines solchen Zustandes, indem man der Poesie überhaupt keine wesentliche Bedeutung mehr in der geistigen Arbeit der unmittelbaren Gegenwart zugestehen wollte. Eben damals richtete Börne seine von Bitterkeit und Groll erfüllten Angriffe gegen Goethe, den größten Vertreter des „wirklichkeitsfremden Idealismus“, und ein Mann wie Gervinus schrieb seine Geschichte der deutschen Dichtung in der ausdrücklichen Voraussetzung, daß diese Dichtung ihre Mission im deutschen Geistesleben nunmehr vollendet und der nüchternen praktischen Arbeit, zunächst der politischen, das Feld zu räumen habe. „Wir müssen dem Vaterlande große Geschicke wünschen“, heißt es in den charakteristischen Schlußworten seines Werkes, „ja wir müssen, so viel an uns ist, diese herbeiführen, indem wir das ruhesüchtige Volk, dem das Leben der Bücher und der Schrift das einzige geistige Leben und das geistige Leben das einzige wertvolle Leben ist, auf das Gebiet der Geschichte

hinausführen, ihm Thaten und Handlungen in größerem Werte zeigen und die Ausbildung des Willens zu so heiliger Pflicht machen, als ihm die Ausbildung des Gefühls und Verstandes geworden ist . . . . . Der Wettkampf der Kunst ist vollendet, jetzt sollten wir uns das andere Ziel stecken, das noch kein Schütze bei uns getroffen hat, ob uns auch da Apollo den Ruhm gewährt, den er uns dort nicht versagte."

Noch lebhaftere Anfechtungen aber als die idealistische Dichtung erfuhr in der Zeit, welcher Lotzes Entwickelung angehört, die idealistische Philosophie, und schließlich die Philosophie überhaupt. Was hier die Angriffe des nüchternen Wirklichkeitssinnes besonders verstärkte, waren hauptsächlich zwei Faktoren: ein positiver, nämlich der gewaltige Aufschwung der empirischen Forschung, speziell auf dem Gebiete der Naturwissenschaften, und ein negativer, die allgemeine Auflösung und Zersetzung der Hegelschen Schule.

Im Jahre 1831, ein Jahr vor Goethe, war Hegel gestorben. Sein philosophisches System, in dem man nicht mit Unrecht die konsequenteste Ausgestaltung der idealistischen Philosophie überhaupt erblickte, behauptete auch nach dem Tode des Meisters noch einige Jahre sein mehr als ein Jahrzehnt fast unbestrittenes kanonisches Ansehen. Aber je größer der Einfluß war, den es eine Zeit lang auf fast allen Gebieten des geistigen Lebens ausgeübt hatte, um so heftiger mußte, sobald dieser einmal anfing, ernstlich erschüttert zu werden, die nachfolgende Reaktion werden, und um so wirksamere Waffen wurden nun denen in die Hände geliefert, welche den Wert der Philosophie überhaupt bestritten. Innerhalb der Hegel'schen Schule selbst

begann bereits in der Mitte der dreißiger Jahre dieser Umschlag, der mit dem Erwachen des nüchternen Wirklichkeitssinnes aufs engste zusammenhing. Hatte man anfangs nur in untergeordneten Fragen abweichende Anschauungen, aber immer noch innerhalb der Schulmeinungen, entwickelt, so griff man bald die Grundlage des ganzen Systems an. Die einen wandten sich dabei realistischen oder empiristischen Standtpunkten zu, andere begnügten sich mit der Negation und kehrten unmutig der Philosophie überhaupt den Rücken, da sie mit der Hegel'schen nicht mehr übereinstimmen konnten, wieder andere, und unter ihnen so hervorragende Hegelianer wie Strauß und Feuerbach, bekannten sich am Ende zum konsequenten Materialismus, der zur Hegel'schen Philosophie wie zu jedem Idealismus im schroffsten Gegensatze steht, überhaupt aber, welche Bedeutung er auch als wissenschaftliche Maxime haben mag, als abgeschlossene Doktrin in der Regel alle Philosophie aufhebt.

Was aber den Verfall der Philosophie am meisten beförderte, das war neben dem erwachenden Wirklichkeitssinne und der Zersetzung der Hegel'schen Schule besonders das Aufblühen der empirischen Wissenschaften. Hatten sie vorher, man möchte fast sagen, bei der Philosophie nur antichambrirt, so waren sie jetzt so weit erstarkt, um, geschwellt von dem stolzen Bewußtsein der errungenen Selbständigkeit, des Glaubens zu leben, daß sie alle Beziehungen zur Philosophie überhaupt entbehren könnten, wenn sie die Pflege derselben nicht gar direkt für schädlich hielten. Vor allem war man von Seiten der Naturwissenschaften immer energischer, zum Teil auch immer leidenschaftlicher in den Kampf gegen den bislang übermächtigen philosophischen Idealismus und gegen die Philosophie überhaupt einge-

treten. Begünstigt von dem allgemeinen Interesse, das namentlich die naturphilosophischen Bestrebungen Schellings und seiner Schule für sie erweckt, hatten die Naturwissenschaften auf rein empirischem Wege mit Hilfe exakter Forschungsmethoden in kurzer Zeit die glänzendsten Fortschritte gemacht und waren zu einer Reihe von Entdeckungen vorgedrungen, welche, entgegen den von den Geisteswissenschaften und namentlich von der Philosophie erzielten Resultaten, in ihrer Bedeutung sich jedem aufdrängen mußten und bald durch die Dienste, welche sie der Technik, überhaupt der Hebung des äußeren menschlichen Daseins leisteten, einen noch augenfälligeren Wert erhielten. Gerade diese Sinnfälligkeit der von den Naturwissenschaften erzielten Ergebnisse und des von ihnen gestifteten äußeren Nutzens mußten in einer Zeit, welche den allgemeinen Zersetzungsprozeß der idealistischen Philosophie vor Augen sah, die Anschauungen über Wesen und Wert der Philosophie überhaupt am nachhaltigsten beeinflussen. Durch treue Beobachtung der gegebenen äußeren Erscheinungswelt, ihrer Zustände und Veränderungen, ihres streng gesetzmäßigen, ausschließlich an der Kette der Kausalität fortlaufenden Zusammenhanges, hatte man der Natur bereits die größten Geheimnisse abgelauscht: so wurde man leicht dazu verführt, diesen Mechanismus, der sich überall in den äußeren *Naturerscheinungen* offenbarte und ihrer Erforschung als Voraussetzung zu Grunde lag, zu einem *Weltprinzip* zu verallgemeinern und alles das blindlings zu verneinen, was seiner unbeschränkten Geltung namentlich auf geistigem Gebiete zu widersprechen schien. Es folgte von selbst für eine derartige Anschauungsweise, daß wahrer Wert für die Erkenntnis der Dinge nur den empirischen Einzelwissenschaften beiwohne, welche die faktischen Thatbestände und die Gesetze jenes Mechanismus zu ermitteln hätten, der Philosophie aber, wenn überhaupt noch irgend welche Bedeutung, doch höchstens nur die zweifelhafte Geltung einer „Begriffsdichtung" verbleibe. Man glaubte schon weitgehende Zugeständnisse gemacht zu haben, wenn man z. B. das Hegel'sche System als eine große Weltepopöe in Begriffen bezeichnete, mit welcher allenfalls Dante's „Göttliche Komödie", aber keineswegs irgend eine Wissenschaft verglichen werden könne. Wo man indessen mit diesem negativen Resultate sich nicht begnügte, da beruhigte man sich in Betreff aller Zweifel über den Zusammenhang der Dinge mit meist sehr unklaren materialistischen Anschauungen. Und mit dem berechtigten Realismus war, wie das fast immer so zu geschehen pflegt, auch seine Ausartung und Karikatur hervorgetreten, und so suchten namentlich viele verworrene Materialisten mit schlecht verhehltem Cynismus nicht nur den theoretischen, sondern auch den praktischen Idealismus, in dem die Philosophie der Vergangenheit gelebt hatte, als leere Fiktion hinzustellen. Man begnügte sich nicht damit, die nüchterne Erfahrungserkenntnis gegen die Ansprüche des Gemüts zunächst sicher zu stellen, sondern man schätzte — um ein Wort Lotze's zu gebrauchen —, die Wahrheit jener nach dem Grade der Feindseligkeit, mit welchem sie alles beleidigte, was dieses für unantastbar erachtet. Es konnte indessen nicht ausbleiben, daß diese ganze Strömung, welche das Geistesleben erfaßt hatte, schließlich auch auf die Fortentwicklung der Philosophie direkten Einfluß gewann. Sollte sie nicht durchweg einen archaistischen Charakter annehmen, in der bloßen Reproduktion früherer

Systeme, wie es ja vielfach geschah, ganz aufgehen, so konnte sie der Forderung sich unmöglich entziehen, der realistischen Strömung der ganzen Zeit Rechnung zu tragen und namentlich mit den Forderungen der Erfahrungswissenschaften, besonders der Naturwissenschaften, sich auseinanderzusetzen.

Diesen Forderungen suchten nun diejenigen Philosophen vor allem zu genügen, welche man wohl unter dem Namen Erkenntnistheoretiker zusammenfassen darf. Obgleich sie die verschiedensten Standpunkte einnahmen, bald selbständige Doktrinen ausbildeten, bald die Kantische Philosophie oder den französischen Positivismus und den englischen Empirismus gesondert oder vereinigt mit mehr oder minder erheblichen Modifikationen zu erneuern suchten, so ist ihnen allen gemeinsam doch der Gesichtspunkt, daß es darauf ankomme, die Berechtigung der Philosophie, als Wissenschaft zu gelten, gegen welche so lebhafte Zweifel laut geworden waren, durch eine ganz neue Fundierung von Grund aus sicher zu stellen. Eine solche sichere Fundierung, meinte man, gewähre der Philosophie die Erkenntnislehre. Diese von neuem zu bearbeiten und nach den dadurch gewonnenen Ergebnissen die Aufgabe der Philosophie von neuem zu bestimmen, hielt man zunächst für die unerläßlichste Forderung. Erst müsse man die Grenzen und die Tragweite der menschlichen Erkenntniskräfte von neuem geprüft haben, ehe man einen systematischen Aufbau der Philosophie wiederum wagen dürfe. Diese Systematisierung der Philosophie aber faßten meist alle diese positivistischen Erkenntnistheoretiker in rein wissenschaftlich-enzyklopädischem Sinne: wohl habe die Philosophie nicht nur die Aufgabe, die Grundlagen der objektiven Erkenntnis zu

ermitteln, sondern sie müsse auch bei der Gestaltung einer einheitlichen Welt- und Lebensanschauung in erster Linie mitwirken, aber, so war die Meinung derer, welche diesen Punkt nicht mit skeptischer Behutsamkeit, sondern in positivem Sinne erledigen wollten, durch das Streben nach einer einheitlichen Lebensanschauung trete die Philosophie aus dem Bereiche der Wissenschaften heraus und in eine Reihe mit Religion und Poesie, ihre Ergebnisse seien jedenfalls nicht mehr Erkenntnisse, sondern Dichtung. Einer der geistvollsten Erneuerer der Kantischen Philosophie im kritisch-positivistischen Sinne, Friedrich Albert Lange, bringt diese Anschauung klar und scharf zum Ausdruck, wenn er ausspricht: „Der Mensch bedarf einer Ergänzung der Wirklichkeit durch eine von ihm selbst geschaffene Idealwelt, und die höchsten und edelsten Funktionen seines Geistes wirken in solchen Schöpfungen zusammen. Soll aber diese freie That des Geistes immer und immer wieder die Truggestalt einer beweisenden Wissenschaft annehmen? Kann das Ideal nicht offen und rückhaltlos in das Gebiet der Phantasie verlegt werden?“ So erhoben mit Lange viele Andere die Forderung, die metaphysische Spekulation, welche auf eine einheitliche Weltanschauung abzielt, von der wissenschaftlichen Erkenntnis reinlich abzugrenzen und sie mit Bewußtsein zu einer freien Phantasieschöpfung zu machen, deren Boden sie ja vorher auch unbewußt stets entsprungen wäre.

So viel Berechtigtes aber auch diese Anschauung hat, so ist doch eins dabei völlig übersehen. Wenn die Phantasie sich im Bereiche des Mythus und in der Kunst eine freie Idealwelt schafft, so ist sie dabei völlig unabhängig von dem Verstande, der die Welt des Wirklichen durch-

forscht, ebenso wie dieser nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet ist, von jener sich an keinem Punkte beeinflussen zu lassen. Aber eine solche schroffe Scheidung, von so wesentlicher Bedeutung sie auch für den weiteren Fortschritt ist, wenn man sie *zeitweise* festhält, ist doch *auf die Dauer* ein unmöglicher Zustand. Denn der menschliche Geist ist eine untrennbare Einheit, und er verträgt auf die Dauer keine schroffe Entgegensetzung seiner verschiedenen Funktionen. Er kann, ja er muß immer wieder einzelne derselben isolieren, da der geschichtliche Fortschritt auf keine andere Weise möglich ist; aber sein höchstes Ziel ist immer wieder die *Einheit* des geistigen Lebens. Und so bedarf er vor allem einer Versöhnung der schärfsten Gegensätze, welche er in seiner Entwickelung hervortreibt: der Versöhnung zwischen Verstand und Gemüt, zwischen der wirklichen Welt, in der die Erkenntnis, und der Idealwelt, der Welt der Werte, in der die Phantasie vorzugsweise heimisch ist. In dieser Richtung würde das höchste Ziel dann erreicht sein, wenn die Welt des Wirklichen mit der Gesamtheit der menschlichen Wertbestimmungen derart zu einer unauflöslichen Einheit verbunden wäre, daß nirgendwo eine Lücke, nirgendwo ein unausgeglichener Rest, nirgendwo ein Widerspruch bliebe weder gegen die Forderungen des Verstandes noch gegen die des Gemüts. Dieses Ziel der Vollendung kann natürlich erst am Ende der Dinge erreicht werden; aber das *Streben* nach dieser Richtung hin darf darum niemals erlahmen oder ganz aufgegeben werden. Dieses Streben aber liegt der Philosophie ob und zwar nicht der Philosophie als Einzelwissenschaft (Erkenntnistheorie, Ethik u. a. m.), auch nicht als einheitlicher Synthesis, als System der Wissenschaften, sondern als Synthesis aller Erscheinungsformen des menschlichen Geistes, als Weltanschauung, die natürlich auch jede besondere Erkenntnis virtuell in sich schließt.

Eben in dieser Richtung nun bewegt sich auch die Aufgabe, vor die Lotze sich gestellt sah, die er mit lebhafter Teilnahme ergriff und in seinem „Mikrokosmos“ zu lösen suchte. Durch die Zeit selbst war, wie wir gesehen haben, diese Aufgabe gestellt worden. Der Idealismus der vergangenen Epoche war in Frage gestellt oder doch wenigstens bedroht durch die negativen Instanzen, welche der mit Gewalt hervorbrechende Realismus, welche namentlich der auf die Naturwissenschaften sich stützende Empirismus und Materialismus ihm entgegengestellt hatten. Es galt diesen Streit zu schlichten und wiederum zu einer Versöhnung der entgegengesetzten geistigen Bestrebungen zu gelangen, da ja beide in der Natur der Dinge und namentlich in der natürlichen Beschaffenheit des menschlichen Geistes ihre tiefe Begründung haben. Lotze war gleich allen zeitgenössischen Denkern, die diesem Gegensatze gegenüber einen vermittelnden Standpunkt suchten, davon durchdrungen, daß man das Werk der Philosophie von neuem beginnen und dabei der realistischen Strömung der Zeit, so weit sie in der Natur der Sache begründet war, Rechnung tragen müsse. Auch er war der Meinung, daß es gelte, der Wirklichkeit von neuem, ohne Anknüpfung an vorausgegangene Philosopheme, wieder mit unbefangenem Blicke gegenüberzutreten und, unbekümmert darum, ob wirklich strengste systematische Einheit der Erkenntnis erreicht werde, ihrer offenkundigen Mannigfaltigkeit, der Grenzenlosigkeit der in ihr sich darbietenden Beziehungen auch in der denkenden Betrachtung wieder gerecht zu werden. Er stimmte auf

der anderen Seite auch denen zu, welche eine sichere Fundierung der Philosophie als Wissenschaft durch erkenntnistheoretische Untersuchungen forderten, welche jeden Dogmatismus ablehnten und verlangten, daß das kritische Verfahren, das kostbarste Erbstück, welches Kant der deutschen Philosophie hinterlassen habe, wieder allgemein zur Geltung komme. So sehr pflichtet er dieser Ansicht auch praktisch bei, daß seine Untersuchungen im einzelnen zuweilen einer übertriebenen Neigung zur Grübelei entsprungen zu sein scheinen und nicht selten bis hart an die Grenze des Skeptizismus gehen.

Dagegen war er, aller Strenge in der wissenschaftlichen Begründung ungeachtet, von vornherein der Überzeugung, daß die Philosophie nicht nur ein System objektiver Wahrheiten zu liefern, sondern daraus auch eine einheitliche Weltanschauung zu gestalten habe. So sehr er die Notwendigkeit anerkannte, der unkritischen Systembildung durch den Hinweis auf die unerläßliche Strenge in der Untersuchung der erkenntnistheoretischen Grundlagen entgegenzutreten, so wenig glaubte er, daß diese Empfehlung kritischer Behutsamkeit so weit gehen dürfe, der Philosophie die Lösung ihrer *wesentlichsten* Aufgabe zu versagen: nämlich das fragmentarische Bild der Wirklichkeit, wie es in den empirischen Wissenschaften uns entgegentritt, zu einer Einheit auszugestalten und, indem es mit den menschlichen Wertbestimmungen in Beziehung gebracht wird, eine Antwort wenigstens zu *versuchen* auf die zahlreichen Fragen, welche die Sehnsucht des Gemüts an die Wirklichkeit stellt und immer wieder stellt. Er ist sich im Gegensatze zu der Mehrzahl der dogmatisch verfahrenden Philosophen der Schwierigkeiten wohl bewußt, welche der Lösung dieser Aufgabe im Wege stehen und er betitelt darum auch sein Hauptwerk bescheiden „*Versuch* einer Anthropologie". Denn weit stärker als in früheren Zeiten schien damals durch die Ergebnisse der Naturwissenschaften eine fast unüberbrückbare Kluft hergestellt zu sein zwischen Erkennen und Empfinden, zwischen Verstand und Gemüt, zwischen den Ergebnissen objektiver Erkenntnis und den Forderungen, welche der ganze Mensch, dem der Intellekt ja nur als *eine* Seite seines geistigen Wesens angehört, an die Natur des Wirklichen jederzeit stellen wird. Eben diesen schroffen Gegensatz nimmt Lotze mit vollem Bewußtsein zum Ausgangspunkte seiner Untersuchungen. In der schönen Einleitung zum Mikrokosmos stellt er ihn in seiner ganzen Schärfe vor Augen:

„Zwischen den Bedürfnissen des Gemüts," heißt es hier, „und den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft ist ein alter, nie geschlichteter Zwist. Jene hohen Träume des Herzens aufzugeben, die den Zusammenhang der Welt anders und schöner gestaltet wissen möchten, als der unbefangene Blick der Beobachtung ihn zu sehen vermag: diese Entsagung ist zu allen Zeiten als der Anfang jeglicher Einsicht gefordert worden. Und gewiß ist das, was man so gern als höhere Ansicht der Dinge dem gemeinen Erkennen gegenüberstellt, am häufigsten doch nur eine sehnsüchtige Ahnung, wohl kundig der Schranken, denen sie entfliehen, aber nur wenig des Zieles, das sie erreichen möchte. — Man kann nicht ernstlich hoffen, daß eine so unklare und unruhige Bewegung des Gemüts den Zusammenhang der Dinge richtiger zeichnen werde, als die besonnene Untersuchung, mit der in der Wissenschaft das allen gemeinsame Denken beschäftigt ist.

„Aber das wachsende Selbstgefühl der Wissenschaft, die nach Jahrhunderten des Schwankens einzelne Gebiete der Erscheinungen zweifellosen Gesetzen unterworfen sieht, droht dieses richtige Verhältnis zwischen Gemüt und Erkennen in eine neue unwahre Stellung zu verschieben. Man begnügt sich nicht damit, am Anfange der Untersuchung sich der zudringlichen Fragen zu erwehren, mit denen unsre Wünsche, Träume und Hoffnungen das beginnende Werk zu verwirren bereit sind: man leugnet zugleich die Verpflichtung, im Laufe der Forschung sich jemals zu ihnen zurückzuwenden. Ein reiner Dienst der Wahrheit um der Wahrheit willen, habe die Wissenschaft nicht zu sorgen, ob sie die selbstsüchtigen Wünsche des Gemüts befriedigen oder verletzen werde. Und von der Verzagtheit wendet sich auch hier das menschliche Herz zum Trotze und schätzt die Wahrheit seiner Weltansicht nach dem Grade der Feindseligkeit, mit welchem sie alles beleidigt, was das menschliche Gemüt außerhalb der Wissenschaft für unantastbar achtet."

„Aber könnte es der menschlichen Forschung nur darauf ankommen, den Bestand der vorhandenen Welt erkennend abzubilden, welchen Wert hätte dann doch ihre ganze Mühe, die mit der öden Wiederholung schlösse, daß, was außerhalb der Seele vorhanden war, nun nachgebildet in ihr noch einmal vorkäme? Welche Bedeutung hätte das leere Spiel dieser Verdoppelung, welche Verpflichtung der denkende Geist, ein Spiegel zu sein für das, was nicht denkt, wäre nicht die Auffindung der Wahrheit überall zugleich die Erzeugung eines Guts, dessen Wert die Mühe seiner Gewinnung rechtfertigt? Der Einzelne, in die Teilung der geistigen Arbeit verstrickt, welche der wachsende Umfang der Wissenschaft unvermeidlich herbeiführt, mag für Augenblicke den Zusammenhang seiner engbegrenzten Beschäftigung mit den großen Zwecken des menschlichen Lebens vergessen. „Aber das Ganze der Wahrheit dürfen wir nicht als eine abgeschlossene Glorie für sich betrachten, von der keine notwendige Beziehung mehr zu den Bewegungen des Gemütes hinüberliefe, aus denen doch stets der erste Antrieb zu ihrer Entdeckung hervorging. So oft vielmehr eine Umwälzung der Wissenschaft alte Auffassungsweisen verdrängt hat, wird die neue Gestaltung der Ansichten sich durch die bleibende oder wachsende Befriedigung rechtfertigen müssen, die sie den unabweisbaren Anforderungen unsres Gemütes zu gewähren vermag."

Diesen Zwiespalt, der sich in der Auffassung der Dinge hervordrängt, will Lotze durch den Aufbau einer umfassenden Weltanschauung beseitigen, und zwar nicht so, daß er bald der einen, bald der anderen Anschauungsweise Zugeständnisse macht, sondern indem er zeigt, „wie ausnahmslos universell die Ausdehnung und zugleich wie völlig untergeordnet die Bedeutung der Sendung ist, welche der Mechanismus in dem Baue der Welt zu erfüllen hat."

Der Weg, den er zur Lösung dieser Aufgabe einschlägt, konnte nur der einer Philosophie ad hominem sein. Wenn der Zwiespalt zwischen Idealismus und Materialismus, Mechanismus und Freiheit nicht in und zwischen den Dingen selbst seinen Grund hat, sondern nur in der zwiespältigen Natur des Menschen, der ihnen zugleich mit dem Verstande, welcher ihre Gesetze erforscht und mit dem Gemüte, welches empfindend an ihnen Anteil nimmt, gegenübertritt: dann kann dieser Gegensatz nur gelöst werden,

indem vom Menschen aus und in ständiger Beziehung auf ihn die Wirklichkeit geprüft wird. Entgegen also den dogmatischen Materialisten seiner Zeit, die gern den Menschen im allgemeinen endlosen Strome des Seins und Werdens, allen leblosen Dingen gleichgeordnet, verschwinden ließen, stellt Lotze in Übereinstimmung mit Kant den Menschen in den Mittelpunkt seiner Philosophie, setzt er an die Stelle des kosmozentrischen den streng anthropozentrischen Standpunkt. Aber er beschränkt sich nicht darauf, wie es Kant und die Erneuerer seiner Philosophie gethan hatten, von der Erkenntnis der einen, wenn auch vielleicht wichtigsten Seite seines Wesens, nämlich seiner intellektuellen Kräfte den Ausgang zu nehmen, sondern den ganzen Menschen, nicht nur mit seinem Denken, sondern auch mit seinem Fühlen und Wollen, mit seinem Hoffen und Sehnen, mit all den tausenden der genauen Erkenntnis, wie es scheint, zunächst entnommenen Formen seines lebendigen Seins, diesen ganzen konkreten Menschen stellt er in den Mittelpunkt seiner Philosophie, bezieht alles andere außer ihm auf diese ganze Einheit seines Wesens zurück und sucht es erst darnach in seinem Werte und seiner Bedeutung zu bestimmen. Seine Philosophie will weiter nichts sein als Anthropologie im weitesten Sinne des Wortes — so ist auch der Mikrokosmos in diesem Sinne „Versuch einer Anthropologie" an zweiter Stelle betitelt — das heißt Lehre vom Menschen, von seiner körperlichen und geistigen Natur, von den Erscheinungsformen seines vielgestaltigen Lebens in den Beziehungen zur Außenwelt und im Verkehr der Menschen untereinander, von den Ausgangs- und Zielpunkten seines Strebens, den Richtungen und Arten der Bethätigung seines lebendigen Seins. Alle

diese zahlreichen verwickelten Beziehungen, welche sich an das menschliche Leben anknüpfen, sucht Lotze zu einem reichen Gesamtbilde zu vereinigen, um erst darnach zu prüfen, welche abschließende Vorstellung des Weltganzen, projiziert auf diese ganze Natur des lebendigen Menschen, seinem geistigen Leben Festigkeit und innere Einheit zu geben vermöge.

II.

Betrachtet man in nüchterner und unbefangener Weise die Erscheinung des Menschen, so stellt er sich zunächst dar als ein körperliches Wesen, dessen Teile zu einem kunstvollen Organismus verknüpft und in einer beständigen Wechselwirkung begriffen sind, welche wir mit dem umfassenden Worte „Leben" bezeichnen.

Was ist nun dieser Körper des Menschen? Ist er ein Aggregat materieller Bestandteile, den Gesetzen des Mechanismus so gut wie alles andere Körperliche ausschließlich unterworfen, oder ist er spezifisch davon unterschieden, von unvergleichlicher Besonderheit, eine Form des Daseins etwa, die nur der schöpferischen Idee ihr Entstehen verdanken kann und darum auch aus dieser begriffen und erklärt werden muß? Das Gemüt, welches mit seinen Ahnungen und seinen Wünschen überall leicht sich vordrängt, ist sofort geneigt, die Frage in letzterem Sinne zu beantworten. Unbefangene Beobachtung der Wirklichkeit aber und ruhige wissenschaftliche Überlegung führen zu entgegengesetzten Ergebnissen, so wenig damit auch die letzten Erklärungsgründe bereits gewonnen sind. Nichts andres ist darnach der menschliche Körper als ein materielles Ge-

bilde, in seinen Veränderungen denselben physikalischen und chemischen Gesetzen unterworfen, welche wir überall sonst in der äußern Natur in ihrer keine Ausnahme verstattenden Wirksamkeit beobachten. Es gelingt uns leicht, nachzuweisen, daß alle diejenigen materiellen Bestandteile, aus denen der menschliche Körper zusammengesetzt ist, in den mannigfaltigsten Formen und Mischungen auch in den übrigen Reichen der Natur sich finden, und daß die besonderen Erscheinungsformen, in denen er sein Dasein entfaltet, sich lediglich als Spezialfälle der allgemein geltenden Gesetze darstellen, die alles Sein und Geschehen mit strenger Notwendigkeit binden. Der menschliche Leib kann also angesehen werden als ein mechanischer Automat oder als eine natürliche Maschine, weit erhaben freilich über alle künstlichen, durch des Menschen Kraft geschaffenen Maschinen, durch die innige Wechselbeziehung aller seiner Teile, die nicht, wie dort, notdürftig durch Riemen oder Klammern hergestellt zu werden braucht. Auf der anderen Seite freilich ist er auch weniger als eine künstliche Maschine, weil wir dort nirgendwo, so wie hier, ein festes Substrat gewahren, das bei allen Veränderungen beharrte, an welches als an einen sicheren Ausgangspunkt alle besonderen Erscheinungsformen des Lebens sich anknüpfen ließen. Dieses reiche Spiel der Ereignisse vielmehr, das wir Leben nennen, schwebt beweglich wie der farbige Glanz des Regenbogens über einem rastlos veränderlichen Untergrunde. „Ja so wenig finden wir in den organischen Körpern jene einheimische, sich selbst genügende Lebenskraft, daß wir sie vielmehr nur wie jene Örter im Raume ansehen können, an denen die Stoffe, die Kräfte und die Bewegungen des allgemeinen Naturlaufes in so glücklichen Verhältnissen sich

kreuzen, daß veränderliche Massen sich für eine Zeit lang zu einer doch immer bald vergehenden Gestalt verdichten und ihre Wechselwirkungen eine melodisch abgeschlossene Reihe aufblühender und verwelkender Entwickelung durchlaufen können. . . . Die unablässige allgemeine Bewegung der Natur ist überall die umfassende Strömung, in deren beweglichstem Teile, nicht einmal wie feste Inseln, sondern nur wie bewegliche Wirbel, die lebendigen Geschöpfe auftauchen und verschwinden, indem die vorüberfließenden Massen augenblicklich eine Zusammenlenkung in eine eigentümliche Bahn, eine Verdichtung zu bestimmter Gestaltung erfahren, um bald durch dieselben Kräfte, von denen sie in diesen Durchschnittspunkt zusammengeführt wurden, in die gestaltlose allgemeine Strömung wieder zerstreut zu werden."

Wo ist nun die eigentliche Stelle des Menschen in dieser beständigen Flucht der Elemente, die sich suchen und meiden? Das gewöhnliche Bewußtsein antwortet darauf mit Recht, daß wir diesen festen Punkt, an dem das Leben des Menschen als solchen eigentlich erst anknüpft, in dem zu erblicken haben, was wir die Seele nennen. Aber sind nicht die Funktionen und Äußerungsweisen, welche wir der Seele zuzuschreiben gewohnt sind, das Fühlen und Wollen, Vorstellen und Denken u. s. w. ebenfalls erklärbar aus der Bewegung materieller Atome, auf welche wir die des Leibes mit gutem Grunde zurückführen, und sind wir nicht auf alle Fälle schon deshalb zu einer solchen Erklärungsweise genötigt, weil ja jene seelischen Vorgänge an körperliche überall notwendig als an ihre zureichenden Bedingungen geknüpft sind?

Eine weitverbreitete populäre Anschauungsweise faßt das Wesen der Seele in der That so auf, und der moderne

Materialismus schließt sich ihr darin an. Und doch ist nichts oberflächlicher, ungereimter und der Erfahrung mehr widerstreitend als diese vorgeblich auf Erfahrung gegründete Ansicht. Denn die oberflächlichste Prüfung der Thatsachen muß zeigen, wie völlig verschieden körperliche und geistige Vorgänge sind, daß es vor allen Dingen unmöglich ist, aus mechanischen Veränderungen materieller Atome jemals die eigensten Produkte geistiger Thätigkeit, die Vorstellungen, abzuleiten, also etwas, was nicht bloß *ist*, wie alles Körperliche, sondern auch *für mich* oder für ein anderes ist. Ebenso wenig folgt aus der gewiß unleugbaren Thatsache, daß psychische Vorgänge fast überall an körperliche als an ihre Bedingungen geknüpft sind, daß wir in diesen auch die alleinigen zureichenden *Ursachen* zu erblicken haben und nicht vielleicht, wie das bei zahlreichen anderen Kausalverknüpfungen der Fall ist, bloß die äußeren *Veranlassungen*, die ein ganz anders geartetes psychisches Geschehen auslösen. Zur Beurteilung des letzteren rufen wir freilich fast durchweg Analogien aus der körperlichen Welt zu Hilfe, aber doch offenbar nur, weil diese sinnlicher und greifbarer sich uns darbietet, nicht auch deshalb, weil sie als das Ursprüngliche zu gelten hätte, aus dem als ein Nebenprodukt gleichsam auch das, was wir Seele nennen, sich erzeugte. Und so bleibt es, wie Lotze mit Recht bemerkt, eine der seltsamsten Verirrungen des menschlichen Geistes, daß er dahin kommen konnte, sein eigenes Dasein, „welches er allein unmittelbar erlebt, zu bezweifeln, oder es sich als Erzeugnis einer äußeren Natur wieder schenken zu lassen, die wir nur aus zweiter Hand, nur durch das vermittelnde Wissen eben des Geistes kennen, den wir leugneten."

Allerdings haben wir nun sehr wenig Veranlassung,

mit diesem negativen Resultate der völligen Unvergleichbarkeit körperlicher und geistiger Vorgänge uns zufrieden zu geben. Jenes falsche Streben nach Monismus brauchte uns freilich nicht zum Aufgeben unserer Meinung zu veranlassen, welches um jeden Preis eine Einheit herzustellen sucht, auch da, wo wir durch die Natur der Dinge und die Grenzen unserer Erkenntnis, deren wir inne werden, zu einem Dualismus der Prinzipien unzweifelhaft genötigt sind. Aber vor uns steht die Thatsache der wirklichen Vereinigung von Körper und Seele beim lebendigen Menschen. Wie erklärt sich diese Vereinigung, und woher entstehen die mannigfaltigen Formen der Wechselwirkung, welche wir als Folge derselben beobachten?

Hier stehen wir in der That vor einem der schwierigsten Probleme der Philosophie. Indessen zeigt sich sogleich, daß die Wechselwirkung, welche wir beim Menschen zwischen Körper und Seele stattfinden sehen, nicht etwas durchaus Singulares ist, nicht eine einzig geartete Erscheinung, die als Wunder gelten müßte gegenüber den sonstigen Formen des natürlichen Geschehens. Vielmehr ist alle Wechselwirkung als solche — ein Punkt, den Lotze überaus scharf beleuchtet hat — überhaupt ein Wunder für unser begreifendes Erkennen. Denn auch in den übrigen Reichen der Natur, in denen wir sie beobachten, besteht sie doch nur darin, daß ein körperliches Gebilde, dem Impulse eines anderen folgend, gewisse Veränderungen erleidet. Worin besteht nun aber wiederum dieser Impuls? Als ein Hinübergreifen des einen Dinges auf das andere können wir ihn nicht fassen; dem steht, abgesehen von allem anderen, schon die Undurchdringlichkeit der Materie entgegen. Noch weniger können wir uns vorstellen, es löse sich irgend

ein Fluidum von dem einen Dinge los, um, einen Moment im Leeren schwebend, alsdann auf das andere überzugehen. Von welcher Seite wir auch diese Wechselwirkung betrachten und welche Zwischenglieder wir auch zur Erklärung einschieben mögen, immer bleibt die Thatsache selbst eine rätselhafte Erscheinung. Es wird sich weiterhin noch zeigen, auf welchem Wege dennoch eine Begründung derselben möglich ist. Hier kam es zunächst nur darauf an, darzuthun, daß die Gemeinschaft von Körper und Seele beim Menschen allen anderen Formen der Wechselwirkung durchaus gleichartig ist. Wie wir es hier überall nur damit zu thun haben, daß irgend ein Seiendes die Veranlassung darbietet für die Bethätigung, die aktive Wirksamkeit eines anderen, so ist es auch mit den besonderen Formen der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele.

Man braucht nur die beiden eigenartigsten und hervorstechendsten dieser Formen näher zu analysieren, um sich von der Wahrheit jener Ansicht zu überzeugen. Was wir Empfinden und Vorstellen nennen, besteht schließlich nur darin, daß unsere Seele aus den mannigfaltigen Bewegungen und Oscillationen körperlicher Atome, in welche die Naturwissenschaft die äußere Erscheinungswelt mit gutem Grunde auflöst, eine Welt von Farben, Düften und Klängen, weiterhin von objektiven Abbildern, d. h. Vorstellungen für sich auslöst, die nichts sind, wenn wir uns die psychische Thätigkeit wegdenken, welche sie erzeugt. Jene rein körperlichen Vorgänge bieten unzweifelhaft die Veranlassungen für das Entstehen der verschiedenartigen Empfindungen und Vorstellungen, aber wie kommt es, daß diese mit jenen, welche so ganz anders geartet sind, überhaupt in einem notwendigen Zusammenhange stehen? —

Nicht anders verhält es sich mit dem Verhältnis unserer Willensregungen zu den dadurch veranlaßten äußeren Wirkungen. Auch hier beobachten wir nur einen Spezialfall wunderbarer Wechselwirkung, der durch das Einschieben noch so vieler Mittelglieder nicht besser erklärt wird. Der Willensäußerung der Seele, einem rein psychischen Vorgange, antwortet wie ein Echo die entsprechende körperliche Bewegung, die eine Veränderung in der Außenwelt darstellt, ohne daß wir doch anzugeben wüßten, wodurch es denn geschehe, daß diese auf jene notwendig folge, da beide durchaus unvergleichlicher Natur sind.

So wäre also zunächst weiter nichts erreicht, als daß ein unbegreiflicher Parallelismus des Seienden hergestellt ist. Auf der einen Seite haben wir die Welt des Körperlichen, in welcher, sei es außer uns oder in unserm eigenen Leibe, Atome sich drängen und mechanisch auf einander einwirken, und auf der anderen Seite eine Welt des geistigen Geschehens, die, man weiß nicht wie, von jenen Einwirkungen empfängt und solche ihr auch wieder zurückgibt, obwohl beide sonst gänzlich geschieden sind. Spricht aber gegen das Festhalten an dieser Ansicht schon die Erwägung, daß die körperliche Welt unmöglich nur Mittel zum Zwecke sein könne, zu dem Zwecke nämlich, für uns geistige Wesen das farbenprächtige Schauspiel einer glänzenden, klingenden und duftenden Außenwelt aufzuführen, so wird sie noch unhaltbarer, wenn man nun die Begriffe, mit welchen sie operiert, etwas genauer zu prüfen versucht.

Denn was sind eigentlich jene letzten Elemente des Körperlichen, die wir als Atome bezeichnen? Mit dem Prädikate der Ausdehnung, welches man ihnen ausschließlich oft beigelegt hat, läßt sich nichts anfangen, denn der

Raum, in welchem und durch welchen wir etwas Ausgedehntes überhaupt auffassen, ist, wie sich erweisen läßt — Lotze schließt sich hier Kant durchaus an — lediglich etwas Subjektives, nämlich eine Form unserer Anschauung. Wir können also die Atome oder überhaupt alle letzten körperlichen Elemente objektiv lediglich als Krafteinheiten, genauer als Kraftmittelpunkte, auffassen, für welche die räumliche Ausdehnung nur die nähere Sphäre ihrer Wirksamkeit bezeichnet. Kraft aber bedeutet überall etwas der bloßen Materie Entgegengesetztes, etwas Immaterielles. Was hindert uns also, noch einen Schritt weiter zu gehen und anzunehmen, daß überhaupt in der ganzen Körperwelt Analoga menschlichen Daseins vorhanden sind, daß jene Krafteinheiten der materiellen Atome zu der ausgedehnten Materie, welche ihre nächste Wirkungssphäre darstellt, sich wie die Seele des Menschen zu seinem Körper verhalten?

Gehen wir reflektierend von einem anderen Punkte aus, so werden wir zu dem nämlichen Resultate gelangen. Bei der Betrachtung der uns umgebenden körperlichen Welt sprechen wir von einem Sein, von einer Realität derselben, wir reden von „Dingen", denen wir die „Fähigkeit" zuschreiben, Einwirkungen zu „erleiden" und dennoch bei allem Wechsel der Zustände ihre Identität zu „behaupten". Alle diese Ausdrücke würden völlig sinnlos sein, wollte man sie auf ein bloß Ausgedehntes anwenden, dem keinerlei Immaterialität zukäme. Sinn und Bedeutung haben sie nur, wenn wir auch den sogenannten körperlichen Dingen nicht bloß, um mit Hegel zu reden, ein „Ansichsein", sondern auch ein „Fürsichsein" zuschreiben, d. h. wenn wir annehmen, daß sie ihr Sein nicht bloß haben, sondern auch für sich haben und genießen, mit anderen

Worten, daß sie ebenfalls im Grunde Seelen, immaterielle Wesen sind.

Keineswegs soll damit die Wesensgleichheit aller Dinge mit dem geisterfüllten Menschen behauptet werden. Vielmehr wird es im Reiche des Beseelten ebensoviele Abstufungen geben als es Grade des Fürsichseins gibt, nämlich unendlich viele, aufsteigend von der ersten dumpfen Regung des Gefühls bis zur höchsten Klarheit des selbstbewußten Geistes. Aber die Thatsache bleibt dennoch unverändert bestehen: alles Seiende ist beseelt, von den höchsten Lebewesen bis herab zu dem Staube, den unsere Füße treten, und wenn unser Stolz sich dagegen auflehnen sollte, so könnte man ihn einfach schon durch handgreifliche empirische Thatsachen zurückweisen, indem man seine Aufmerksamkeit auf die Resultate der mikroskopischen Forschungen hinlenkte, welche die größte Lebendigkeit auch da uns enthüllt haben, wo das unbewaffnete Auge vorher nur regellose, unorganisch gelagerte Materie zu erblicken vermochte. Und so schließt sich Lotze in diesem wesentlichen Punkte dem großen Urheber der Monadenlehre, Leibniz, an, der begeistert ausrief: „Ich kenne sie nicht, die toten Massen, von denen ihr redet; mir ist alles Leben und Regsamkeit und auch die Ruhe oder der Tod nur dumpfer vorübergehender Schein rastlosen inneren Webens."

So hat sich uns nun die reale Welt in eine Stufenreihe beseelter Wesen aufgelöst, die alle, wenn auch in verschiedenen Graden, nicht bloß Mittel für anderes sind, sondern zugleich ihr Fürsichsein selbst haben und genießen. Aber damit ist die Frage nach der Wechselwirkung von Leib und Seele beim Menschen noch nicht beantwortet, sondern bloß generalisiert worden. Wie löst sich nun

dieſes, wie wir es jetzt faſſen müſſen, kosmiſche Problem der Wechſelwirkung, d. h. wie iſt es zu erklären, wenn ein Verhalten zwiſchen zwei Dingen derart ſtattfindet, daß das eine auf irgendwie ſich vollziehende Anregung vom anderen hin in ſeinem Zuſtande oder ſeinem Weſen ſich ändert? Wie iſt es möglich, daß ein ſelbſtändiges Weſen aus ſich herausgeht, um, übergreifend auf ein anderes, zu wirken? Auf der anderen Seite, was iſt nun dasjenige, was übergreift? Iſt es eine Kraft, ein Zuſtand, ein Fluidum, welches ſich von einem Körper loslöſt, um, einen Augenblick im Leeren ſchwebend, auf den anderen überzugehen?

Man ſieht ſofort, wie man auch die Sache betrachten mag, daß es unmöglich iſt, die Wechſelwirkung, überhaupt irgendwelche Art kauſaler Vorgänge zu erklären, ſo lange man annimmt, daß die Dinge ſelbſtändig neben einander exiſtieren, in keiner anderen Gemeinſchaft ſich befinden, als in der einer gleichartigen räumlichen Koexiſtenz. Man könnte vielleicht einwerfen, jene Wechſelwirkung ſei doch nur eine beſondere Erſcheinungsform der allgemeinen Naturordnung, jener allgemein gültigen Geſetze, denen die Dinge unweigerlich zu folgen verpflichtet ſeien. Aber Geſetze der Naturerſcheinungen ſind doch nur Abſtraktionen, von uns aus dem thatſächlichen Verhalten entnommen, welches wir an den Dingen wahrnehmen, nicht aber ſind ſie etwas für ſich Beſtehendes, in erhabener Unbeweglichkeit über den Wolken Thronendes, kein ſelbſtändiger, verbindender Hintergrund für die Welt des Realen, welche nach ihm erſt geordnet werden müßte. Keine andere Annahme bleibt alſo zur Erklärung der Wechſelwirkung übrig, als die, daß die Einzeldinge im Grunde keine Selbſtändigkeit im höchſten

Sinne beſitzen, ſondern nur Modifikationen einer ſie alle befaſſenden Subſtanz ſind. Was wir alſo Mechanismus nennen und in einer Reihe beſtimmter Geſetze auseinanderlegen, iſt nun nichts weiter als die Äußerungsweiſe der lebendigen Selbſtbethätigung dieſer einen Subſtanz; und die Veränderung, welche in einem Dinge, d. h. in einer ihrer Modifikationen vor ſich geht, iſt jetzt nicht mehr ein iſoliertes Geſchehen, ſondern pflanzt ſich notwendig auf andere fort, die ja alle in gleicher Weiſe an dem Leben der einen Subſtanz teil haben, wenngleich ſie, je nach der Stufe des Fürſichſeins, auf der ſie ſtehen, in verſchiedenem Sinne noch eine relative Selbſtändigkeit beſitzen.

Der zwingenden Notwendigkeit gegenüber, eine allumfaſſende Subſtanz anzunehmen, an welcher alles Reale ſeinen Anteil hat, entfallen nun auch von ſelbſt die Hypotheſen, in welchen die älteſte Mythologie mit dem modernen Materialismus übereinſtimmt, wonach die gegebene Wirklichkeit aus einem chaotiſchen Urzuſtande abzuleiten ſei. Es iſt freilich nicht ſchwer, aus beweglichen Körpermaſſen und den Naturgeſetzen, welche wir jetzt nachträglich beobachtet haben, eine Welt ſich entſtanden zu denken. Aber ganz abgeſehen von der Unmöglichkeit der Annahme, daß jene Geſetze in unvordenklicher Zeit mit abſoluter Verbindlichkeit für die iſolierten Atome über dieſen wie die Geiſter über den Waſſern geſchwebt hätten: wie erklärt ſich ſelbſt unter jener Vorausſetzung das Zuſammentreffen jener beiden wirkenden Faktoren, der materiellen Atome auf der einen und der Geſetze, durch welche ſie geordnet werden ſollen, auf der anderen Seite? Eine ſolche Thatſache wäre für uns ſchlechterdings unerklärlich, und ſo weiſt alles zurück auf die Annahme einer allbefaſſenden

Substanz, die übrigens jene phantastischen und nebulosen Vorstellungen von einem chaotischen Urzustande, in dem die Welt sich einstmals befand, gänzlich überflüssig macht.

Lassen wir indessen die nähere Untersuchung des substantiellen Weltgrundes und die Beantwortung der letzten Fragen, welche sich daran knüpfen, noch für einen Moment außer Acht, um uns von diesem vorläufigen orientierenden Fernblick noch einmal zurückzuwenden zur Betrachtung der Stellung, welche in der so gearteten Wirklichkeit der Mensch einnimmt, und zwar nach einer doppelten Seite hin einnimmt: einmal als Glied jener Stufenordnung beseelter Wesen, in welche sich uns alle Wirklichkeit auflöste, und dann innerhalb der zeitlichen Entwickelung, welcher er gleich allem Seienden unterworfen ist. Nach beiden Richtungen hin eröffnet sich das weite Feld derjenigen Erscheinungen, welche zu einer teleologischen Betrachtungsweise in erster Linie auffordern. Auch Lotze stellt diese in den Vordergrund, aber in durchaus maßvoller und mit einer nüchternen mechanischen Naturerklärung wohl verträglichen Weise. Seine feinsinnigen Ausführungen, denen überall nachzufolgen hier natürlich nicht möglich ist, zeigen durchgängig die Tendenz, zwischen der anti-teleologischen Anschauungsweise auf der einen, und der rohen und trivialen Zweckbetrachtung, zu welcher eine oberflächliche Kenntnis der Wirklichkeit oft verleitet, auf der anderen Seite einen gangbaren Mittelweg einzuschlagen. Er zeigt so, ohne die Prätension, alle Erscheinungen zureichend teleologisch erklären zu können, wie in der Stufenreihe der beseelten Wesen jedes derselben in seiner natürlichen Organisation wie in der Beschaffenheit seiner Umgebung die zureichenden Bedingungen findet, welche es

ihm ermöglichen, in der ihm gemäßen Art sein Dasein zu genießen und in vollkommener Weise auszuleben.

In ähnlicher Weise betrachtet er dann diejenigen Erscheinungen, welche innerhalb der Kulturentwickelung des menschlichen Geschlechts hervorgetreten sind, und schließlich das bedeutsame Problem der Geschichte überhaupt. Sie ist ihm keine Summe regelloser Zufälle und absichtslosen Geschehens, vielmehr sind wir unweigerlich zu der Annahme einer Erziehung des Menschengeschlechts durch die Geschichte genötigt, so wenig uns auch das schließliche Endziel derselben nur annähernd bekannt ist. Indessen bedarf diese Anschauungsweise gegenüber der hergebrachten Auffassung einer Berichtigung und Ergänzung. Sollen wir die einzelnen aufeinander folgenden Geschlechter nur als die Übungsbeispiele ansehen, an denen das Paradigma der Geschichte abgewandelt wird, um alsdann als unnütz beiseite geworfen zu werden? Ein solcher Gedanke ist offenbar unmöglich, solange man den anderen der Vervollkommnung des Menschengeschlechts durch die Geschichte festzuhalten sich gezwungen sieht. Denn die „Menschheit" ist nur ein abstrakter Begriff, der Wirklichkeit nur hat in der Summe aller Menschen, welche überhaupt zum Dasein gelangt sind und noch gelangen werden. Man wird also zu der Annahme genötigt, aus welcher nicht sowohl die Erkenntnis als der Glaube an eine menschliche Unsterblichkeit von selbst sich ergibt, daß, was den später kommenden Generationen zu gute kommt, auch den vorangegangenen zu teil wird, daß, was hier zeitlich für uns getrennt erscheint, doch in einer unzeitlichen Gemeinschaft sich verbindet. Denn auch hier kann es nicht im Plane der Weltordnung liegen, in der historischen Entwickelung bloß ein

farbenreiches Schauspiel aufzuführen, ohne daß jemand da wäre, der es genösse und ohne daß Güter daraus hervorgingen, die für ein lebendiges Wesen als wertvoll gelten müssen. Gerade das Höchste kann vielmehr wahren Wert immer nur dadurch erlangen, daß es seine Bedeutung erweist für die Teilnahme eines empfindenden Wesens, welches zu seinem Genusse berufen ist.

Und damit schließt sich der Kreis der Betrachtungen und werden wir noch einmal zurückgelenkt zu den Problemen von allgemeiner kosmischer Bedeutung, um diesmal in Beantwortung der höchsten Fragen über den Sinn der Welt, soweit eine solche überhaupt möglich ist, der gesamten Weltanschauung ihre letzte Begründung und ihre abschließende Vollendung zu geben.

Den tiefsten Grund der Schwierigkeiten, welche der Lösung des Welträtsels, sofern eine solche überhaupt ermöglicht werden kann, im Wege stehen, findet Lotze darin, daß alle unsere Zergliederung des Seins und des Weltlaufes damit endet, unser *Denken* zum Bewußtsein notwendig gültiger Wahrheiten, unsere *Wahrnehmung* zur Anschauung schlechthin gegebener Thatsachen der Wirklichkeit, unser *Gewissen* zur Anerkennung eines unbedingten Maßstabes aller Wertbestimmungen zurückzuführen. Alle diese drei Sphären, in denen das Bewußtsein des Menschen heimisch zu werden vermag, erscheinen zunächst als durchaus inkommensurabel, jede von ihnen verhält sich gleichgültig zu den beiden anderen, hebt sie nicht auf in ihrer Bedeutung, aber schließt sich spröde von ihnen ab, verstattet ihnen keinerlei Einwirkung. Indessen ist es unmöglich, anzunehmen, daß es kein letztes tragendes Prinzip gebe, in welchem jene drei nur für den Menschen geschiedenen Betrachtungsweisen ihre Wurzel haben. Und so will Lotze, da er seiner Weltanschauung den Abschluß zu geben sucht, zeigen, daß in der That nur *ein* Grund alles Seins vorhanden ist, und daß dieser nicht im Bedeutungslosen, dem rein Thatsächlichen liege, sondern im Wertvollen, in dem, worin auch wir, wenn auch oft nur dunkel ahnend, die eigentliche Blüte unseres Daseins erkennen. Freilich läßt sich jene Einheit des Seins, die im Bedeutungsvollen liegt, nicht mit der Sicherheit einer schlußkräftigen Deduktion aus unleugbaren Vordersätzen entwickeln, wohl aber lassen sich — und nichts anderes will auch Lotze unternehmen, — die Schwierigkeiten beseitigen, welche sich der denkenden Betrachtung dessen entgegenstellen, was der lebendige Glaube immer schon mit *seinen* Mitteln aufgefaßt und allen logischen Deduktionen zum Trotz festgehalten hat.

Ausgehend diesmal von dem abstrakten Begriffe des Seins, sucht Lotze noch einmal die Notwendigkeit einer einzigen, alle Realität in sich befassenden Substanz zu erweisen. Zum Wesen alles Seienden gehört es, in Beziehungen zu stehen: ein als beziehungslos, im Leeren schwebend gedachtes Sein ist ein völlig unmöglicher, unvollziehbarer Begriff. Die spezifische Natur eines jeden Dinges besteht nun darin, das bestimmte Glied einer allgemeinen Reihe des existierbaren Weltinhaltes zu sein, in welcher die ebenso eigentümlichen Naturen der anderen Dinge die übrigen hinzugehörigen Glieder bilden. Nun sind Beziehungen zwischen Dingen durchaus bedeutungslos oder vielmehr nichtssagend, wenn und solange sie nur eben *zwischen* ihnen bestehen und nicht einen inneren Zustand in ihnen erzeugt haben, von denen jeder die

Folge des anderen ist. Nur wenn die Veränderung, die wir in einem Dinge voraussetzen, ein Leiden des anderen ist, kann dieses ebenfalls zu einer Veränderung seines Zustandes veranlaßt werden. Mit anderen Worten: Beziehungen zwischen den Dingen lassen sich nicht anders als in der Form von Wechselwirkung denken, und diese ist, wie früher schon dargelegt wurde, unmöglich ohne die Annahme, daß alle Einzeldinge nichts sind als Modifikationen einer sie alle befassenden Substanz. Jede andere Annahme vermag das Problem der Wechselwirkung nicht zu lösen, weder die von lediglich räumlicher Verknüpfung der Dinge, noch auch die von übersinnlichen intellektuellen Beziehungsfäden, welche, außerhalb der Dinge liegend, diese Wechselwirkung herbeiführten. Es *ist* also im Grunde nichts weiter als eine einzige Substanz und in ihr und durch sie ein ewiger allgemeiner Strom von Wechselwirkung in den Dingen.

Aus der Thatsache der Wechselwirkung folgte nun früher auch schon für uns, daß alles Reale geistiger Natur ist. Denn nur so ist die Annahme möglich, daß ein Wirken und Leiden an den festen Einheitspunkten, die wir als Dinge bezeichnen, sich vollziehe. Geistsein heißt nun nichts anderes als Fürsichsein, das zwar, wie ja auch die Erfahrung lehrt, in den verschiedensten Graden der Intensität vorkommen kann, dennoch aber überall seinen spezifischen Charakter bewahrt. Und dadurch wird schon darauf hingewiesen, daß es verkehrt ist, nun noch zu fragen, worauf denn nun die doch unverkennbare Selbständigkeit der Dinge, ihre *besondere* Realität gegenüber der, welche sie durch die unendliche Substanz haben, beruhe. Denn eben in diesem Fürsichsein besteht die Realität der Dinge: beides sind durchaus gleichbedeutende Begriffe. Realität ist demnach weder als eine an das Fürsichsein äußerlich geknüpfte, von ihm zu verdienende, also von ihm verschiedene zu fassen, noch braucht der Geist, weil er Modifikation der unendlichen Substanz ist, durch Loslösung von ihr seine Realität erst noch zu erwerben, die er vielmehr nur in diesem Fürsichsein besitzt.

Die eine unendliche Substanz nun nennen wir auch *Gott* und bezeichnen damit, was den Gegenstand einer bedeutsamen Seite des menschlichen Geistes, nämlich seines religiösen Sinnes, von jeher ausgemacht hat. Der religiösen Sehnsucht stand der Gottesbegriff von jeher unverrückbar fest, aber man hatte auch immer das Bedürfnis, ihn ebenso für den Verstand sicherzustellen und vor seinem Forum zu rechtfertigen. So entstanden insbesondere die drei bekannten Beweise für das Dasein Gottes, von denen Lotze den kosmologischen und physikotheologischen durchaus verwirft, dagegen den ontologischen, den Kant am schärfsten angegriffen hatte, geistvoll in gewissem Sinne wiederherzustellen sucht. Freilich will er ihn nicht als Syllogismus fassen, sondern weist ihm die Aufgabe zu, einen psychologischen Thatbestand, daß nämlich mit der Vorstellung eines Ideals zugleich die Unmöglichkeit seines Nichtseins empfunden wird, bloß logisch zu verdeutlichen. So gefaßt, würde der ontologische Beweis kurz lauten: *Wäre* das Größte nicht, so wäre das *Größte* nicht, und es ist ja unmöglich, daß das Größte von allem Denkbaren *nicht* wäre. Es ist nicht schwer, die Unhaltbarkeit auch dieser Form des Beweises darzulegen, aber es ist unnötig, weil derselbe weder auf Lotzes Gottesbegriff überhaupt, noch

auf die nächsten Folgerungen daraus von irgend welchem Einfluß ist.

Welches ist nun die Natur dieser einen Substanz oder Gottes, in welchem alle Realität ihr Dasein hat? Ist er bloß die blind wirkende Macht in der Natur, oder müssen wir ihm auch Persönlichkeit zuschreiben, wie die gewöhnliche Gottesvorstellung es thut? Lotze bejaht diese Frage in letzterem Sinne und gibt so seiner bis dahin streng pantheistischen Weltanschauung eine bemerkenswerte theistische Wendung. Nicht aus irgend welchen Vordersätzen wird diese neue Wendung des Gedankens logisch begründet — steht sie doch mit dem Vorangegangenen eher im Wiederspruch —, sondern als fester Glaube des Gemüts schlechtweg aufgenommen und nur gegen mögliche Einwände verteidigt. „Der Sehnsucht des Gemüts, das Höchste, was ihm zu ahnen gestattet ist, als Wirklichkeit zu fassen, kann keine andere Gestalt seines Daseins als die der Persönlichkeit genügen oder nur in Frage kommen. So sehr ist sie davon überzeugt, daß lebendige, sich selbst besitzende und sich genießende Ichheit die unabweisliche Vorbedingung und die einzig mögliche Heimat alles Guten und aller Güter ist, so sehr von stiller Geringschätzung gegen alles anscheinend leblose Dasein erfüllt, daß wir stets die beginnende Religion in ihren mythenbildenden Anfängen beschäftigt finden, die natürliche Wirklichkeit zur geistigen zu verklären, nie hat sie dagegen ein Bedürfnis empfunden, geistige Lebendigkeit auf blinde Realität als festeren Grund zurückzuführen." Erst die fortschreitende Ausbildung des Nachdenkens lenkte von diesem natürlichen Wege ab. Man bemerkte, an welche natürlichen Schranken beim Menschen die volle Ausbildung der Persönlicheit

gebunden ist, und nun schien der Gottesbegriff in roher Weise anthropomorphisiert zu werden, wenn man auf ihn den Begriff der Persönlichkeit übertrug. Aber die entgegengesetzte Schlußfolgerung hätte naheliegen müssen. Denn dem Menschen vermögen wir immer nur im uneigentlichen Sinne Persönlichkeit zuzuschreiben, da sie bei ihm nie voll und ganz vorhanden ist. Nie gibt es für uns eine Zusammenfassung des ganzen Selbst in einem Augenblicke, niemals bietet uns das Selbstbewußtsein ein vollendetes Gesamtbild unseres Ich, weder seiner gleichzeitigen Natur noch viel weniger der Einheit in seiner zeitlichen Entwickelung. Wir haben also eigentlich keinen Grund, von der Persönlichkeit endlicher Wesen zu sprechen; diese ist vielmehr bloß ein Ideal, das, wie alles Ideale, nur dem Unendlichen in seiner Unbedingtheit eigen ist, uns aber, gleich allem Guten, nur bedingt und darum unvollkommen zu teil wird.

Ein Einwand, den man erheben könnte, bleibt schließlich noch zu beseitigen. Wenn es notwendig ist, aus der Natur des Seienden zurückzuschließen auf einen unbedingten Urgrund desselben und zwar auf ein Wesen, welches Geist und zwar persönlicher Geist ist: so könnte es einen Augenblick scheinen, als sei dieses eine unbedingte Wesen dennoch wieder von der Kette der Bedingungen abhängig, als gingen ihm wenigstens diejenigen allgemeinen Gesetze voran, von denen wir alles natürliche Geschehen beherrscht wissen. Allein diese Vorstellung würde nur die so oft schon zurückgewiesene Verkehrtheit einschließen, als hätten Gesetze eine besondere Realität neben oder zwischen allem Wirklichen. Aber allgemeine Gesetze des Seins *sind* ja nicht, sondern sie *gelten* nur, sie thronen nicht außer

allem Wirklichen und allem Zeitverlauf in ewiger Glorie, sondern sie beherrschen dieses nur, weil sie in dem Wirklichen wirklich, durch dessen Thätigkeit jeden Augenblick neu entstehen. Darum kann es auch kein Reich allgemeiner Gesetze, ewiger Wahrheiten außerhalb Gottes geben, das im Leeren schwebend als für ihn verbindlich ihm selbständig gegenüberstände. Ebenso unmöglich ist die Annahme, daß Gott die ewigen Wahrheiten erst schaffen müsse, oder daß sie die notwendigen Konsequenzen oder schließlich die Emanationen seines Wesens seien. Sie können durch seine willkürliche That nicht erst neu entstehen, da ja alle Realität schon in ihm beschlossen ist, sondern sie sind und sie bestehen nur durch sein Sein. —

Nicht anders verhält es sich schließlich mit dem Verhältnis des Guten, der sittlichen Wertbestimmungen zu Gott. Gutes und Güter bestehen überhaupt niemals an sich außerhalb des fühlenden, wollenden und wissenden Geistes, sondern sie haben nur als seine lebendigen Bewegungen Wirklichkeit. Beim Menschen nun ist das Gute an sich die genossene Seligkeit; die Güter, die wir so nennen, sind bloß Mittel zu diesem Zweck, aber nicht selbst das Gute, ehe sie in ihren Genuß verwandelt sind. Gut aber ist nur die lebendige Liebe, welche die Seligkeit anderer will, und sie ist eben das Gute an sich. Anders ist es beim göttlichen Wesen. Ihm steht nicht wie dem Menschen ein an sich Gutes als als ein auch für ihn verbindliches Gebot gegenüber. Sondern das Wirkliche (Gott), welches die lebendige Liebe ist, entfaltet sich in die eine Bewegung des Wirklichen, die nur dem endlichen Erkennen sich in die drei Seitenkräfte des Guten, welches ihr Ziel ist, des Gestaltungstriebes, der es verwirklicht, und der

Gesetzlichkeit zerlegt, mit welcher dieser die Richtung nach seinem Ziele innehält. Und so darf man abschließend sagen: das wahrhaft Wirkliche ist nicht der Stoff und noch weniger die Idee, sondern der lebendige persönliche Geist Gottes und die Welt persönlicher Geister, die er geschaffen hat. „Sie allein sind der Ort, in dem es Gutes und Güter gibt, für sie allein besteht die Erscheinung einer ausgedehnten Stoffwelt, durch deren Formen und Bewegungen sich der Gedanke des Weltganzen der Anschauung jedes endlichen Geistes zu seinem Teile verständlich macht.“ „Man mag“, fügt Lotze hinzu, „dieses Ende schwärmerisch finden; wir aber wiederholen ein früheres Geständnis: der Anblick des Weltganzen ist überall Wunder und Poesie, Prosa sind nur die beschränkten und einseitigen Auffassungen kleiner Gebiete des Endlichen. Aber hinzufügen wollen wir das andere: es ist nicht die Aufgabe des Menschen, den Namen dieses Wunders unnützlich zu führen und in seiner beständigen Anschauung zu schwelgen, sondern vor allem das bescheidenere Gebiet jenes Wissens zu pflegen, dessen Kraft uns zwar nie bis zum Besitze des gelobten Landes führen, aber die Richtung nach ihm vor allzu weiter Abirrung behüten kann.“

* * *

Überblicken wir noch einmal den Weg, welchen Lotze in der Entwickelung seiner Weltanschauung einschlug. Er hatte zuerst das Wesen des Menschen, seine körperliche wie seine geistige Natur zu bestimmen gesucht, alsdann seinen Ursprung, sein Verhältnis zu den übrigen Erdgeschöpfen, seine geschichtliche Entwickelung dargelegt und war endlich dazu fortgeschritten, auf die letzten und höchsten

Fragen, die man über das Wesen der Dinge stellt, eine, wie er selbst zugesteht, zwar nicht lückenlose und überall beweiskräftige, aber doch eine abschließende Antwort zu geben. Seine Weltanschauung wendet sich also nach zwei Seiten hin: sie betrachtet einmal bloß den Menschen und seine Stellung im Weltganzen, alsdann mit Rücksicht auf ihn die gesamte Wirklichkeit in ihrer Totalität; sie ist dort überwiegend Anthropologie im weitesten Sinne, hier dagegen Metaphysik.

Betrachtet man nun die Grundzüge der letzteren, in welcher die Weltanschauung im engeren Sinne des Wortes beschlossen ist, so zeigt dieselbe vor allem zwei Bestimmungen, durch welche ihr eigentlicher Charakter zu Tage tritt. Alle Realität ist für Lotze nur Modifikation einer einzigen allbefassenden Substanz, in der und an welcher sie nach dem Grade ihres Fürsichseins ihr Dasein haben und genießen. Diese Substanz aber, die wir vom religiösen Standpunkte aus auch Gott nennen, ist nicht nur Geist, so wie alle Wesen geistig sind, sondern auch Persönlichkeit, nicht im beschränkten, sondern im unendlichen Sinne. Mit anderen Worten: Lotzes Weltanschauung zeigt die charakteristischen Züge des Pantheismus, aber nicht des naturalistischen, sondern des zugleich spiritualistischen und humanistischen Pantheismus, der in wesentlichen Punkten dem Theismus angenähert ist. Es ist unverkennbar, daß diese philosophische Weltanschauung, so eigenartig sie auch in neuerer Weise von Lotze ausgeprägt worden ist, doch auf ein historisches Vorbild deutlich zurückweist, auf den Leibniz'schen Pantheismus nämlich, der das philosophische Glaubensbekenntnis unserer großen Dichterheroen, vor allem von Lessing und

Herder, in modifiziertem Sinne auch von Goethe und Schiller, bildet.

Der Pantheismus ist fast so alt wie die Philosophie selbst. Denkende Menschen, die nach einem Urgrunde aller Dinge suchten und doch die gewöhnliche anthropomorphische, mit zahllosen Widersprüchen behaftete Gottesvorstellung nicht festzuhalten vermochten, wurden zu den verschiedensten Zeiten dazu geführt, Gott mit der Welt zu identifizieren, ihn als das Eins zu fassen, welches zugleich alles ist, weil es in allem sein Wesen manifestiert. Der Pantheismus als solcher tritt also zunächst immer in schroffen Gegensatz zu der Anschauungsweise des ursprünglichen religiösen Bewußtseins: denn dieses sucht die Gottesvorstellung sich selbst, d. h. allem Menschlichen, soweit als möglich anzunähern, jener Gott davon gänzlich zu entfernen, ihn durchaus als Natur zu fassen. Indessen hat es nur einen Denker gegeben, der mit dem Pantheismus in diesem Sinne vollen Ernst gemacht, ihn mit unerbittlicher Konsequenz streng naturalistisch ausgestaltet hat: das ist Spinoza. In seinem System verschwindet alles spezifisch Menschliche: entweder muß es, wie insbesondere unser Urteilen und Handeln nach Zwecken, als trügerischer Schein, oder doch vom höheren Standpunkte aus, sub specie aeterni, als kleinlich und bedeutungslos angesehen werden gegenüber dem großen Leben, das in der ganzen Natur pulsiert, und mehr noch gegenüber dem Dasein der einen Substanz, die allein wahrhaft wirklich ist. Ein solches System, das schon bei seinem ersten Hervortreten die Welt erschreckte, mußte alsbald den stärksten Gegenstoß herausfordern, und dieser erfolgte durch Leibniz. Wenn Spinoza sich der populären Gottesvorstellung aufs schärfste entgegengesetzt hatte, so suchte Leibniz

sie nach Möglichkeit wiederherzustellen, er gab ihr den anthropomorphischen Charakter wieder, und die Beweglichkeit seines Geistes ermöglichte ihm dabei, selbst den für das logische Denken härtesten Anschauungsweisen entgegenzukommen. Wenn Spinoza, der auf einsamer Höhe stehende Denker, alles sub specie aeterni erblickte, so Leibniz, der universalistische, auf allen besonderen Wissensgebieten heimische Geist, sub specie generis humani. Keine Weltanschauung, die schroffer sich von allem spezifisch Menschlichen abkehrte, als die von Spinoza, und keine, die diesem mehr zugewandt wäre, die allen besonderen Erscheinungsformen gerade des menschlichen Lebens mit größerer Hingebung nachginge, die überall mehr den Charakter liebenswürdiger Humanität zeigte, als die von Leibniz. Daher die ungeheure Wirkung, welche dieser im 18. Jahrhundert, im Zeitalter der Humanität, ausübte.

Indessen mußte gerade die Beweglichkeit des Leibnizischen Geistes, die losere Struktur seines Systems, durch welche den verschiedenartigsten Auslegungen und Meinungen Raum gegeben wurde, die Aufmerksamkeit denkender Köpfe wieder auf die strengere Einheit und Festigkeit zurücklenken, welche der Spinozismus in seiner erhabenen Einfachheit zeigte. Den vielen untergeordneten Geistern zwar, welche im 18. Jahrhundert das Geschäft der Aufklärung besorgten, war ein solches Bedürfnis fremd: sie beruhigten sich nicht nur bei den von Leibniz gegebenen Bestimmungen, wie sie namentlich von Wolf später in noch planerer Weise zusammengefaßt worden waren, sondern sie lösten auch daraus jene trivialen Anschauungen, die später den Namen „Aufklärung“ in so üblen Ruf gebracht haben. Wohl aber wurden die vornehmsten Träger der deutschen Aufklärung, die in diesem Falle zugleich unsere größten Dichter waren, zu einer strengeren Geschlossenheit in ihrer Weltanschauung hingedrängt: zuerst Lessing, dann, von diesem beeinflußt, wenn auch auf selbständigem Wege fortschreitend, Herder, der hinwiederum auf Goethe einwirkte, während Schiller nur vorübergehend in seiner Jugendperiode in der nämlichen Richtung sich bewegte. Der Künstler als solcher wird, weil er die Dinge im Widerscheine des menschlichen Geistes darzustellen berufen ist, schon aus diesem Grunde immer einer Weltanschauung zustreben, die der Eigenart menschlichen Wesens ihre hohe Bedeutung sichert. Jene großen Dichterheroen aber gehörten überdies dem Zeitalter des Humanismus an, dessen charakteristisches Merkmal gerade darin bestand, allem spezifisch Menschlichen mit liebevoller Teilnahme nachzugehen, den menschlichen Mikrokosmos bei der denkenden Betrachtung überall in den Mittelpunkt zu stellen, ihn im Leben in seiner ganzen Besonderheit zur Geltung zu bringen und selbst gelten zu lassen. Sie konnten darum unmöglich sich mit der starren Gebundenheit des Spinozismus befreunden, durch den alles den Menschen als solchen Auszeichnende in dem von ewiger Notwendigkeit beherrschten Naturganzen ausgelöscht wurde. Auf der anderen Seite aber, je mehr sie selbst mikrokosmisch fühlten und dachten, das Dunkle, Rätselhafte, Widerspruchsvolle der Individualität bemerkten, desto mehr mußten sie nach einem festen Punkte suchen, an den auch diese sich anknüpfen ließ. Einen solchen aber bot ihnen der pantheistische Gottesbegriff Spinozas, der ihnen überdies Beseitigung der anthropomorphischen Gottesvorstellung der Leibnizischen Philosophie verhieß, bei der sie als Träger wahrer Aufklärung nicht stehen bleiben konnten. So

wurden sie alle zu dieser eigentümlichen Verbindung Spinozistischer und Leibnizischer Prinzipien geführt, welche ihre philosophischen Anschauungen charakterisiert, so mannigfach auch die Abweichungen im einzelnen bei ihnen sind, und so verschieden auch die Ausbreitung war, welche sie ihnen gaben, wie die Energie, mit welcher und die besondere Form, in welcher sie dieselben zur Geltung brachten und darstellten. Systematisch sind diese Gedankenreihen im Grunde nur von Herder — in den „Ideen zur Philosophie der Geschichte" und in den Spinozagesprächen — entwickelt worden; Lessing, der solcher Aufgabe am meisten gewachsen gewesen wäre, wurde durch seinen frühzeitigen Tod verhindert, sie ganz zu lösen.

Eben dieser monadologisch gewendete, dieser, wie Kuno Fischer ihn zutreffend bezeichnet hat, Leibnizische Pantheismus kehrt nun auch in den Prinzipien wieder, durch welche Lotze seiner Weltanschauung Einheit und Abschluß gibt. Man kann unmöglich diese Übereinstimmung einem Zufall zuschreiben. Vielmehr ergibt eine nähere Betrachtung, in welch' hohem Grade namentlich einer jener Dichterheroen, nämlich Herder, für Lotze direkt vorbildlich geworden ist. Vor allem aber erklärt sich jene Übereinstimmung, wenn man Lotzes Geistesart näher ins Auge faßt.

III.

Was Lotze in erster Linie mit jenen Denkern des 18. Jahrhunderts verbindet, die alle, wenn auch in verschiedenen Abstufungen, mehr Dichter als Philosophen waren, das ist die poetische Grundrichtung seines Geistes. So sonderbar diese Behauptung auch im ersten Augenblick erscheinen mag: dieser Denker, der zugleich ein so exakter

empirischer Forscher war, der die strengste Objektivität und die größte Nüchternheit an den Tag legen konnte, wenn es galt, in entsagungsvoller Arbeit wissenschaftliche Einzelergebnisse zu gewinnen, war im Grunde eine durchaus poetisch angelegte Natur. Das zeigt nicht nur die Besonderheit seiner Weltanschauung, der poetische Grundton, der in ihr herrscht, sondern auch die Art seiner Darstellung, das Künstlerische seines Stils, wodurch er sich den besten deutschen Prosaisten angereiht hat. Es wird übereinstimmend berichtet, daß es auch die Neigung zur Poesie und zur Kunst überhaupt war, die ihn zunächst zu philosophischen Studien hinführte, und damit stimmt auch die von ihm selbst wiederholt anerkannte Thatsache überein, daß unter seinen Lehrern in der Philosophie keiner stärker auf ihn eingewirkt habe als Ch. H. Weiße, dessen historische Bedeutung wesentlich auf der Fortbildung der Hegel'schen Philosophie nach der Seite der Aesthetik hin beruht.

Wir besitzen nach dieser Richtung noch ein weiteres äußeres Zeugnis in der 1840 erschienenen Sammlung von Jugendgedichten Lotzes. Diese sind an sich freilich höchstens durch eine relative Gewandtheit der Form bemerkenswert. Wenn auch die Regeln der Prosodie und Metrik nicht überall streng gewahrt, oft sogar, wie es scheint, absichtlich vernachlässigt worden sind, so weiß er doch im allgemeinen die Versmaße und Strophenformen, die er anwendet — und er wechselt sehr vielfach darin ab —, mit Geschick und Leichtigkeit zu handhaben und dem besonderen Inhalte anzupassen. Vor allem tritt aber schon hier, im Elemente poetischer Darstellung, die Meisterschaft in der Sprache hervor, welche Lotze später auch in seinen Prosaschriften, namentlich im „Mikrokosmos", bewährt hat.

In Bezug auf den Inhalt reichen diese Gedichte allerdings kaum über das Durchschnittsmaß hinaus. Keine neuen Töne werden angeschlagen, es herrscht vielmehr in allen die romantische Grundstimmung vor, mit welcher das Zeitalter vertraut war, in das Lotzes erste Entwickelung fällt. Die traditionellen Stoffgebiete aller Lyrik werden auch hier wieder mit neuen Variationen herbeigezogen: Liebesgedichte und symbolisierende Naturbetrachtungen, letztere teils selbständig behandelt, teils in jene eingeflochten, nehmen weitaus den breitesten Raum ein. Man gewahrt auch, was freilich bei der Jugend unseres Dichters kaum zu verwundern ist, keine einheitliche, fest gegründete Weltansicht, aber auch überhaupt keine bedeutsam hervortretende geistige Eigenart, durch welche die einzelnen Erzeugnisse seiner Muse das charakteristische Gepräge erhielten. Im großen und ganzen hält Lotze sich durchweg auf der Mittellinie einer gemütvollen, aber zu keiner rechten Bestimmtheit heraustretenden, oft sogar verschwommenen poetischen Betrachtungsweise. Indessen treten doch auch einzelne Züge hervor, die eine über die Mittelmäßigkeit hinausragende und Bedeutendes noch versprechende Individualität bereits erkennen lassen. So erfreut den aufmerksamen Leser besonders der zarte Hauch, der über diese Gedichte ausgebreitet ist, die sinnig verweilende Betrachtungsweise, welche das Einzelne gern durch leise reflektierende Wendungen an ein Höheres und Allgemeineres anzuknüpfen sucht. In verschiedenen Abstufungen erhalten aber überhaupt seine Gedichte einen philosophischen Charakter, indem bald Reflexionen einzeln eingestreut, bald direkt philosophische Probleme selbständig behandelt werden.

Den größten Raum indessen nehmen die rein lyrischen Gedichte ein. Sie sind im einzelnen von sehr ungleichem

Werte; am besten gelungen sind diejenigen, in welchen Naturschilderungen selbständig auftreten oder doch nur mit daran geknüpften symbolisierende Betrachtungen und direkten Reflexionen sich verbinden. Ein Gedicht dieser Art möge beispielshalber hier seine Stelle finden.

Glockentöne.

Weil die Sonne nun verschwunden,
Bebt die Welt in Träumen tief,
Brechen auf die alten Wunden,
Wird der Schmerz nun wach, der schlief.

Von den Feldern steh'n die Winde,
Die verschlaf'nen, träumend auf:
Wie die Mutter ging vom Kinde,
Und es sucht sie klagend auf.

Dünste, die aus Büschen brechen,
Und die Nebel aus dem Thal:
Keines will vor Eile sprechen,
Und sie wandern allzumal.

Mit den Nebeln, mit den Winden
Ringen die Gedanken fort,
Will in Nacht nun alles schwinden,
Herz, wo find'st du deinen Port?

Und das bange laute Rühren,
Irrend durch die weite Nacht,
Weckt ein leises Cymbalieren
Selber an dem dunklen Schacht.

Glöcklein klinget an darinnen
Und, antwortend rings im Feld,
Geht ein liebliches Besinnen
Auf die unverlor'ne Welt.

Trunken auf den süßen Wellen
Wiegt sich lauschend Wald und Höh;
Doch die Töne wachsend schwellen,
Ein entfesselt wilder See.

Feiernd kommt der Schwung der Glocken
Hergeschritten durch die Zeit,
Und die Welt verstummt erschrocken
Vor dem Ernst der Ewigkeit.

Allein wenn diese Gedichte auch weder nach der formalen Seite hin, noch in Bezug auf den Inhalt einen besonders hohen Rang einnehmen, so legen sie doch deutliches Zeugnis ab für die starke poetische Empfindung, welche in Lotze lebte und damals wenigstens noch der Neigung zur rein philosophischen Forschung das Gleichgewicht hielt. So finden sich hier schwierige philosophische Probleme, wie das der Kausalität, der Inhärenz u. a. behandelt, und ein ganzer Cyklus von Gedichten ist vorhanden, der sich fast wie eine poetische Paraphrase der Geschichte der Philosophie darstellt. Lotze war nun freilich kein künstlerisch schaffender Poet, sondern er lebte nur in poetischer Anschauungs- und Empfindungsweise, und diese war mächtig genug in ihm, um auf die Gestaltung seiner Weltanschauung entscheidend einzuwirken, aber nicht mächtig genug, um ihn ganz zu beherrschen. So fühlte er sich und war er geistesverwandt mit einem Lessing, einem Herder, und, könnte man hinzufügen, auch mit Leibniz, bei denen allen, wenn auch in verschiedenem Grade, die Empfänglichkeit des poetisch gestimmten Gemütes nicht dem Triebe nach nüchterner verstandesmäßiger Erkenntnis überlegen, sondern in gleicher Stärke neben diesem mächtig war. Und wie für Lessing und namentlich für Herder, so war

auch für Lotze die Weltanschauung, welche er ausbildete, dem Bedürfnisse entsprungen, jene beiden Grundrichtungen des menschlichen Geistes, die in ihm selbst rege waren, zu vereinigen, die Forderungen des Verstandes mit denen des Gemütes in Übereinstimmung zu bringen. Eben das ist ja auch die Aufgabe, welche er mit dem Mikrokosmos zu lösen unternahm. Wie früh er sich dieses natürlichen Zwiespaltes zwischen Verstand und Empfindung, Wissen und Gefühl bewußt wurde und nach einem Ausgleich suchte, das mag auch u. a. eines der Jugendgedichte aus der erwähnten Sammlung beweisen. Es kennzeichnet die Absicht des Verfassers gleich in der Überschrift:

Wissen und Gefühl.

Erkennen sei so kalt, Gefühl nur, hörst du sagen,
Sei herzlich, und du sinnst, wohin du sollst dich schlagen.
An deinem Auge selbst ist dieser Streit geschlichtet,
Wenn du den Blick hinaus in goldnen Traum gerichtet.
Durchgängig ist das Rund des Auges nur der Klarheit,
So das Erkennen ist durchgängig nur der Wahrheit.
Und dennoch trinkt der Blick der Liebe Glück und Leiden,
So kann vom Wahren auch Herzliches nie sich scheiden.

Nach dieser Seite hin, in Bezug auf das beständige Augenmerk, welches Lotze auf die Versöhnung von Gefühl und Wissen richtet, bekundet sich vor allem seine nahe Geistesverwandtschaft mit Herder. Auch für diesen war ja der Gegensatz von Verstand und Empfindung und der Wunsch, sie zu vereinigen, das treibende Motiv aller seiner philosophischen Bemühungen gewesen. Er unterschied sich freilich von Lotze, wie sich nur eben ein Denker des achtzehnten Jahrhunderts von einem des neunzehnten unterscheiden kann: Herder stand dem Widerstreite der Ver-

standesaufklärung und Gefühlsphilosophie gegenüber, dessen Aufhebung er suchte, Lotze dem zwischen der idealistisch gerichteten spekulativen Philosophie und den auf die Resultate der Naturwissenschaft gestützten rein mechanistischen und materialistischen Doktrinen; jener fand die Elemente seiner Weltanschauung bei Leibniz und Spinoza vor, dieser entnahm sie den Lehren Schellings, Hegels und zum Teil der spekulativen Theisten, endlich auch Herbarts, freilich also gerade derjenigen, welche auf Leibniz und Spinoza wiederum zurückgingen; Lotze stand auf dem Boden der durch Kant kritisch gewendeten Philosophie, Herder noch auf dem des Dogmatismus; überdies war der letztere ein mehr anempfindender und logisch wenig geschulter, ersterer dagegen ein mit der Kraft strenger Spekulation und der Neigung zu exakter Forschung ausgerüsteter Philosoph.

Indessen trotz aller dieser Verschiedenheiten, deren sich noch eine Reihe anderer aufzeigen ließen, tritt eine bedeutsame Übereinstimmung in wesentlichen Zügen ihrer Weltanschauung wie ihres geistigen Charakters deutlich hervor, eine Übereinstimmung, die schon durch die vorbildliche Bedeutung zum Ausdruck gelangt, welche gerade Herder für Lotze bei Abfassung seines Hauptwerkes gewonnen hat. Ausdrücklich wird in der Vorrede zum Mikrokosmos erklärt, dieses Werk solle nur „unter den veränderten Anschauungen, welche die Gegenwart gewonnen, das Unternehmen wiederholen, das in Herders „Ideen zur Geschichte der Menschheit" seinen glänzenden Beginn gefunden hat." Wie jenes Hauptwerk Herders, dem Lotze nacheifert — auch Herders Spinozagespräche haben unverkennbar den größten Einfluß auf ihn ausgeübt, ja vielleicht ihm die wichtigsten abschließenden Ideen direkt an die Hand ge-

geben —, so gibt sich auch der „Mikrokosmos" als Anthropologie im weitesten Sinne des Wortes, d. h. als Lehre vom Menschen in seiner Stellung zur Natur wie innerhalb der geschichtlichen Entwickelung, und der Nebentitel, welchen Lotze seinem Hauptwerke gab, „Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit" hätte ebenso gut der des Herder'schen Unternehmens sein können, das ja ebenfalls erst von umfassenden Betrachtungen der natürlichen Bedingungen des menschlichen Daseins zur Bestimmung seiner geschichtlichen Stellung und Bedeutung aufzusteigen suchte. Beider Standpunkt ist der streng anthropocentrische: alle Betrachtung rein natürlichen Geschehens und alle Ausblicke auf die Gesetze des kosmischen Daseins erhalten ihren Wert und ihre Bedeutung durch die Beziehungen, welche sie zum menschlichen Leben einnehmen. Nach der Seite der subjektiven Empfindungsweise äußert sich diese anthropocentrische Richtung ihrer Philosophie in der begeisterten Hingabe an das Humanitätsideal und in der optimistischen — dieses Wort natürlich nicht im landläufigen trivialen Sinne genommen — Hoffnung auf seine dereinstige Verwirklichung. Entwickelung aller höheren Fähigkeiten des Menschen ohne Unterdrückung der niederen, Ausprägung der reinsten Menschenform und zu diesem Zwecke genaueste Erkenntnis seines Wesens und seiner Bestimmung: das ist das Ziel, auf welches alle ihre Betrachtungen hindeuten, und der Maßstab, nach dem sie die gegebenen Erscheinungen beurteilen. In diesem Sinne suchen beide beständig zwischen Realismus und Idealismus zu vermittleln, von der Überzeugung ausgehend, daß man den höchsten Zielen nicht nachstreben könne, ohne sie in Einklang zu bringen mit den natürlichen Bedingungen, an welche das

Dasein des Menschen einmal gebunden ist, und daß man diesen hinwiederum nicht nachforschen und den Bereich ihrer Geltung bestimmen könne, ohne von selbst zu den höchsten Endzwecken hingeführt zu werden, auf welche sie, über sich selbst hinausweisend, hindeuten. Beide finden schließlich die abschließenden Prinzipien für ihre Weltanschauung in dem monadologisch gefaßten Pantheismus, der dem Theismus stark angenähert ist, insofern dessen wesentlichste Forderungen, die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, im modifizierten Sinne wenigstens zugelassen und gerechtfertigt werden.

Indessen ist Lotze so gut wie Herder weit entfernt, in jenen abschließenden Prinzipien den eigentlichen Schwerpunkt seiner Weltanschauung als solcher zu erblicken, schon deshalb nicht, weil er es ablehnt, sie in jener absolut sicheren Weise hinzustellen, mit welcher dogmatisch verfahrende Philosophen von jeher ihre Offenbarungen über transscendente Dinge, ihre Behauptungen über die letzten Welträtsel, dargelegt haben. Nur die Zweifel möchte er beseitigen — und selbst in dieser Rücksicht bekennt er die Schranken aller Erkenntnis —, welche ihrer Annahme durch das Gemüt von seiten des kritisch zerlegenden Verstandes drohen. Er selbst erläutert so sein Vorhaben in der bescheidensten Weise: „Ich erhebe keinen höheren Anspruch für den Rest meiner Darstellung als diesen, den sie vielleicht rechtfertigen wird: sie mag die zusammenhängenden mir liebgewordenen Ergebnisse eines lange unterhaltenen Nachdenkens dem Leser mit der Aufrichtigkeit darbieten, mit welcher in jeglicher ernsten Unterhaltung jeder sein Bestes mitteilen soll, um Augenblicke der Muße zu Augenblicken bleibender geistiger Sammlung zu erhöhen.

Dies lebendige persönliche Verhältnis zu dem Gemüte des Lesers, wenn mir gelänge, es herzustellen, würde mir mehr gelten, als das Glück, der Weltansicht, deren Umrisse zusammenzufassen ich im Begriff bin, eine Stelle in der Entwickelungsgeschichte der Philosophie zugestanden zu sehen“ . . . .

„Alle ähnlichen Fragen der Etikette würden mir unerheblich erscheinen gegenüber der ernsthaften Besorgnis, ob das, was ich mitzuteilen wüßte, im stande sein möchte, durch Aufklärung irgend einer Dunkelheit, durch Lösung irgend eines Zweifels, durch Eröffnung irgend einer Fernsicht ein gedrücktes Herz zu beruhigen, zu erleichtern oder zu erfrischen. Nicht darin, daß wir Entwickelung spielen, sondern in diesen Leistungen des lebendigen Menschen an den lebendigen besteht der Wert auch jener Spekulationen, die sich um die höchsten Wahrheiten bemühen.“

* * *

Man kann vielleicht die einzelnen philosophischen Systeme mit Werken der Malerei vergleichen und dann behaupten, daß die meisten von ihnen, insbesondere diejenigen, welche eine weitgehende historische Wirksamkeit ausgeübt haben, einfachen Gemälden von strenger Einheit der Komposition ähnlich sind, in welchen alle einzelnen Teile Geltung und Bedeutung nur besitzen durch die Beziehung auf das geschlossene Ganze, dem sie angehören. Bei Lotze dagegen sind jene metaphysischen Bestimmungen, durch welche er seiner Weltanschauung einen Abschluß gibt, gleichsam nur das ornamentale Rankenwerk, welches bestimmt ist, als Einfassung zu dienen für einen reichen Cyklus von Einzelgemälden, in denen ein Grundton und

ein Grundgedanke, nämlich die Beziehung alles Seienden auf die Natur des Menschen zwar überall aufzuweisen ist, die aber sonst nur in loserer Ordnung miteinander verbunden sind. Auch innerhalb dieser Einzelgemälde aber ist er keineswegs bemüht, überall auf streng logische, nach einer Richtung fortschreitende Gedankenentwickelung, auf abgeschlossene, mit zureichender Sicherheit befestigte Resultate hinzuzielen, welche dann wiederum geeignet wären, als fertiges Material für neuere und höhere Gedankenreihen zu dienen: vielmehr sucht er überall der größtmöglichen Verschiedenheit der Gesichtspunkte gerecht zu werden, überall die Mannigfaltigkeit des Seienden auch gerade in seinem scheinbar irrationalen, der Einheit logischer Deduktionen spottenden Verhalten zur Geltung zu bringen und reflektierend darzustellen. Dem streng Gesetzmäßigen gegenüber, das der geschlossenen beweiskräftigen Darstellung leicht zugänglich ist, sucht er gern gerade den tausendfachen Möglichkeiten und zufälligen Erscheinungen mit liebevoller Sorgfalt nachzuspüren, und er ist mehr geneigt, in den zahllosen Verkettungen und Verschlingungen, die alles Wirkliche, weil es notwendig in unendlich vielen Beziehungen zu anderem steht, dem unbefangenen Blicke zeigt, reflektierend sich auszubreiten als scheidend und sondernd einzelnes zu isolieren, um es desto sicherer in einfacher logischer Abfolge betrachten zu können.

Es leuchtet ein, daß dieses Verfahren Lotzes zugleich einen Mangel und einen Vorzug begründet. Einen Mangel: weil Lotze entsprechend jenem Verfahren sich oft bemüht, einen einfachen Thatbestand, dessen zahlreiche Beziehungen Anschauung und Empfindung immer zugleich auffassen können, nun auch in der Reflexion, die doch immer nur

langsam alles nach einander vermittelt, in einem verwirrenden Knäuel logischer Beziehungen nachzubilden. Einen Vorzug: denn die Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt, mit welcher Lotze allen Beziehungen, die an einem gegebenen Punkte der Wirklichkeit einsetzen, nachzuspüren sucht, hindert ihn daran, — wie das so oft geschieht, — irgend welche derselben zu isolieren und so in billiger Weise pointierte, obzwar oft gehaltlose und unfruchtbare Gedankenwendungen zu gewinnen.

Aus diesem Grunde ist auch Lotzes Darstellungsweise das direkte Gegenteil derjenigen, welche den Leser immer wieder durch überraschende, meist ohne sichtbare Vermittelung aneinander geknüpfte Behauptungen zu fesseln sucht, einer Darstellungsweise, die zwar zuweilen wirklich geistreich sein kann, öfter aber noch von der Zügellosigkeit des Autors Zeugnis ablegt. Lotze hat selbst diese grundsätzliche Abneigung gegen eine Darstellungsweise, welche möglichst viele scharfe Pointen hervorzutreiben liebt, deutlich empfunden und bezeichnet. „Die Klarheit der Erkenntnis", bemerkt er im „Mikrokosmos", „verlangt, zu jedem Begriffe vollständig alle die Beziehungspunkte hinzuzudenken, ohne welche sein Sinn unverständlich wird; die Lebhaftigkeit des Ausdrucks und der Reflexion dagegen drängt sehr allgemein dazu, jene Beziehungspunkte unerwähnt zu lassen. Sehr viele Gedanken unserer vielförmigen und verwickelten Bildung erscheinen gerade darum geistreich und von einer gewissen vornehmen Einfachheit und Eleganz, weil sie Vorstellungen, die uns im gemeinen Leben vertraut sind, wo wir geduldig und umständlich alle den Fall ihrer Gültigkeit begründenden Beziehungen ins Auge fassen, von diesem Boden lösen und

sie wie in einen leeren Raum ohne erklärende Umgebung verpflanzen."

Die Diktion selbst ist bei Lotze von dem Bestreben stark beeinflußt, alle Beziehungen, welche eine gegebene Erscheinung in Wirklichkeit darbietet, ohne Rücksicht auf die Klarheit und Kontinuität der logischen Deduktion möglichst zu einer gedrängten Einheit zusammenzufassen. Daher überwiegt bei ihm die komplizierte, kunstvoll gebaute Periode, in welcher er sich als ein Meister des Stils bewährt hat. Oft freilich wird dadurch auch die Durchsichtigkeit des Gedankens beeinträchtigt, ebenso wie durch die aus denselben Beweggründen sich herleitende Vorliebe für das Zusammendrängen von Substantiven, namentlich von Verbalsubstantiven, worunter nicht selten zahlreiche willkürliche Wortbildungen sich finden, welche dem gewöhnlichen Sprachgebrauch fern liegen. Ganze Sätze werden auf diese Weise oft ihrem Inhalte nach in ein Wort oder eine kurze, meist attributivische Wortverbindung zusammengedrängt, welche der nachdenkende Leser erst wieder auflösen muß, um zur vollen Klarheit zu gelangen.

Indessen macht sich dieses Bestreben bei Lotze nicht nur in der Darstellungsweise und im Stil, sondern auch in den Anschauungen selbst geltend. Darin freilich steht er nicht allein, daß er eher geneigt ist, auf durchgängige Einheit und Geschlossenheit der Prinzipien zu verzichten, als die einfache Erfahrung nach diesen gewaltsam umzudeuten. Ein solcher Realismus mußte notwendig in einem Zeitalter hervortreten, welchem in der Durchforschung des Erfahrbaren ein so ungeheuerer Zuwachs an genauer Erkenntnis zugeflossen war. Nach dieser Seite hin also findet sich Lotze in Übereinstimmung mit einer allgemeinen Tendenz der jüngsten Vergangenheit, die seither eine nur immer schärfere Ausprägung erfahren hat. Er geht aber noch einen Schritt weiter. Wo man geringere Sorge trägt um die durchgängige wechselseitige Begründung und Geschlossenheit der philosophischen Prinzipien als um ihre Übereinstimmung mit der Erfahrung, mit den zahllosen Erscheinungen der Wirklichkeit, welche jenen immer im Wege stehen, da muß eine skeptische Gedankenrichtung, oder, wo der Harmonismus des Geistes dieser entgegensteht, doch die Ueberzeugung erweckt werden, daß das Denken überhaupt über sich selbst hinausweist, daß es zwar einen äußerst wichtigen, aber doch immerhin nur einen der Faktoren bildet, durch welche das höchste für uns erkennbare Ziel alles zeitlichen Seins, die Ausbildung der reinsten Menschenform, die größtmögliche Blüte der Humanität, erreicht werden kann. Auf diesem Standpunkte aber steht Lotze, und keine Tendenz seiner Geistesart tritt schärfer hervor. In immer neuen Wendungen weist er darauf hin, wie alle Ergebnisse unseres Denkens, wenn wir sie isolieren, nur relativen Wert haben, höhere Bedeutung aber nur insoweit besitzen, als ihnen eine solche mit Rücksicht auf das ganze menschliche Dasein zugestanden werden mag; daß sie wenig oder nichts bedeuten als das was sie bloß sind oder gelten, Wert dagegen nur haben, soweit sie empfunden und erlebt werden, soweit sie einwirken auf Glück und Unglück, Freude und Schmerz, Gleichmut und Verzweiflung, kurz auf alle diejenigen Lebenszustände, in denen der Mensch mit seinem ganzen Selbst gegenwärtig ist. „Das Wesen der Dinge", äußert er einmal, „besteht nicht in Gedanken, und das Denken ist nicht im stande, es zu fassen; aber der ganze Geist erlebt dennoch

vielleicht in anderen Formen seiner Thätigkeit und seines Ergriffenseins den wesentlichen Inhalt alles Seins und Wirkens."

Aus diesem so scharf ausgeprägten Zuge erklärt sich Lotzes ständige Polemik, man möchte fast sagen, seine durchgängig feindliche Spannung gegen alle Übergriffe des rein Logischen, wie sie sich namentlich in dem Bestreben äußern, bloße Erkenntnisse und noch mehr bloße Erkenntnisformen, deren wir zur Auffassung der Wirklichkeit nun einmal bedürfen, als etwas an und für sich Wertvolles, absolut Geltendes anzusehen, ohne Rücksicht auf die sonstigen Bedürfnisse, Forderungen, Bestrebungen des Menschen, denen jene ursprünglich ja doch höchstens nebengeordnet sind. „Wenn es irgend ein philosophisches Vorurteil gibt", heißt es in dieser Rücksicht, „dessen Vernichtung uns recht von Herzen angelegen sein müßte, so ist es gewiß diese Verkennung des eigentlichen Ortes, an welchem der Wert der Dinge zu suchen ist, diese Vergötterung ruhender Formen, allgemeiner Urbilder, bedeutungsvoller Typen, diese beständige Beschäftigung mit den Mitteln, die zu einem lebendigen Gebrauche bestimmt sind, ohne über dieses folgenlose Tändeln damit jemals zu einem entschlossenen Gebrauch derselben hinauszukommen." Ebenso ein anderes Mal: „Den alten Streit, den wir schon so oft geführt haben, erneuern wir auch hier, den Streit gegen die Anbetung leerer Formen. Es ist beklagenswert, wenn die Wissenschaft das farbenreiche Wirkliche dazu herabwürdigt, Darstellungen eines interesselosen Verhältnisspieles zwischen Einheit und Vielheit, Endlichem und Unendlichem, Mittelpunkt und Peripherie zu sein." Und wiederum: „So lange wir Atem haben, wollen wir streiten gegen diesen

nüchternen und doch so furchtbaren Aberglauben, der völlig in der Verehrung für Thatsachen und Formen aufgehend, die sinnvollen Zwecke des wirklichen warmherzigen Lebens gar nicht mehr kennt oder mit unbegreiflicher Gelassenheit über sie hinwegsieht, um den tiefsten Sinn der Welt in der Beobachtung einer geheimen Entwickelungsetikette zu suchen. . . . . Nicht darauf kam es diesem Mißglauben an, nicht darauf, daß eine kräftige, ihrer selbst sich freuende Wirklichkeit, sondern darauf, daß ein Schein sei, symbolisch sollte alles Vorhandene an das erinnern, was es selber nicht ist, anklingen an Thätigkeiten, die es nicht ausübt, an Schicksale, die es nicht erleidet, an Ideen, die ihm selbst unbekannt bleiben . . . . Und deshalb wollen wir beständig gegen diese Vorstellungen streiten, die von der Welt nur die eine und geringere Hälfte kennen wollen, nur das Entfalten von Thatsachen zu neuen Thatsachen, von Formen zu neuen Formen, aber nicht die beständige Wiederverinnerlichung all dieses Äußerlichen zu dem, was in der Welt allein Wert hat und Wahrheit, zu der Seligkeit und Verzweiflung, der Bewunderung und dem Abscheu, der Liebe und dem Haß, zu der fröhlichen Gewißheit und der zweifelnden Sehnsucht, zu all dem namenlosen Hangen und Bangen, in welchem das Leben verläuft, das allein Leben zu heißen verdient."

Wie es so oft geschieht, daß ein Prinzip, welches mit Nachdruck in den Vordergrund der Betrachtung rückt, nun einseitig überspannt wird, so auch hier bei Lotze. Gewiß wird man ihm darin beistimmen müssen, daß alle Erkenntnis und alle ihr eigentümlichen logischen Formen keinen absoluten Wert haben, da sie ja ursprünglich nur menschlichen Bedürfnissen und Interessen zu dienen bestimmt,

also auch der Totalität des Menschen untergeordnet sind, aus der sie, gleich anderen Lebensäußerungen, wie Gefühls- und Willensregungen, ursprünglich hervorgingen. Aber diese Einschränkung der Bedeutung des Logischen ist doch nur eine Grenzbestimmung, wichtig für den, der diesen Grenzen nahe, aber nicht für den, der innerhalb ihrer thätig ist, welch letzterer vielmehr nicht nur aufgefordert, sondern geradzu genötigt ist, diese Erkenntnisformen als absolut wertvoll zu behandeln, ohne Rücksicht auf das, was sie nun nachher für den lebendigen Menschen wirklich bedeuten. Man mag diese Erscheinung beklagen, aber man kann dafür nicht irgend eine eigentümliche Richtung des Denkens, sondern nur die Organisation des menschlichen Geistes verantwortlich machen, der diejenige Seite seiner Thätigkeit, welche er aufs höchste ausbilden will, zu isolieren gezwungen ist. Und so kann das menschliche Denken sich nur bethätigen, indem es mit den ihm eigenen Mitteln operiert, d. h. indem es Kategorien, Begriffe, Ideen ꝛc. anwendet, welche die voll ausgebreitete Wirklichkeit zu Einheiten gleichsam verdichtet. Gewiß ist nun diese noch ein Mehreres, sie erschöpft ihr Wesen nicht in Begriffen und Kategorien: aber nicht dem Denken liegt es ob, dieses Andere, was ihm widerstrebt, ebenfalls aufzunehmen, sondern es hat nur noch die Aufgabe, sich dieser seiner Grenzen bewußt zu werden, um vor Übergriffen bewahrt zu sein. Nichts ist also leichter und naheliegender, als gegen die unvermeidliche Einseitigkeit und Starrheit des logischen Denkens die unmittelbar wahrgenommene Vielseitigkeit, die Lebendigkeit und blühende Mannigfaltigkeit des wirklichen Lebens auszuspielen, aber nichts ist auch unkritischer und verkennt mehr die wahren Grenzen innerhalb der verschiedenen Thätigkeiten des Geistes in demselben Augenblick, wo sie dieselben bestimmt zu haben glaubt.

Bei Lotze freilich ist diese übertriebene Feindseligkeit gegen die Verkennung der Grenzen des logischen Erkennens aus mehr als einem Grunde erklärlich. Auf der einen Seite sträubte er sich wie so viele seiner Zeitgenossen gegen die absolute Bedeutung, welche dem Logischen in der Hegel'schen Philosophie zuerteilt worden war, — seine Polemik richtet darum ihre Spitze auch unverkennbar gegen Hegel, obwohl er einen Namen nicht nennt, — auf der anderen Seite war er beim Aufbau seiner Weltanschauung durchgängig bemüht, dem Erkennen gegenüber die Empfindung zum vollsten Rechte kommen zu lassen und ihr selbst den Vorzug einzuräumen. Auch hier zeigt sich eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit Herder. Er setzt freilich nicht, wie es bei diesem so häufig geschieht, gefühlvolle Exklamationen an die Stelle ruhig fortschreitender, zusammenhängender Erörterungen, aber er bemüht sich, die Betrachtungsweise des empfindenden Gemüts, welche meistens auch die des unbefangenen Beobachters ist, aufzusuchen, zu verteidigen und, oft selbst mit Zuhilfenahme subtilster metaphysischer Deduktionen, zu rechtfertigen. Ebenso geht er denn auch in seinen eigenen Darlegungen darauf aus, diese nicht bloß vor dem Verstande zu rechtfertigen, sondern dabei auch die Grundstimmung des Gemüts anklingen zu lassen, welche die Besonderheit des zu betrachtenden Gegenstandes oder auch nur die besondere Seite, welche er ihm darbietet, bei dem teilnahmsvollen Beobachter zu erwecken vermögen. Dadurch erhält die Darstellung namentlich im „Mikrokosmos" einen so besonderen Reiz, der die Lektüre dieses Meisterwerkes so überaus genußreich macht. Nichts liegt

Lotze ferner, als überall die Gedanken rein logisch scharf zu umgrenzen, sie möglichst antithetisch gegenüber zu stellen, in geraden, regelmäßigen, eine Richtung unentwegt verfolgenden Reihen zu ordnen, sondern er gibt ihnen nach Art des Dichters weichere Umrisse und sucht vor allem die Veränderungen in der Betrachtung der Objekte auch durch leise Veränderungen in den Empfindungen anzudeuten, die daraus hervorgehen können. Am häufigsten klingt dabei ein weicher elegischer Grundton an, der unschwer sich aus der skeptischen Resignation erklärt, mit welcher er stets den höchsten und schwierigsten Fragen gegenübertritt.

Dieses Bestreben, die Objekte der Erkenntnis auch der Empfindung nahe zu bringen, die Teilnahme des Gemütes dafür zu wecken, indem man sie einer ausdeutenden Wertbeurteilung unterwirft, erstreckt sich nicht nur auf die höchsten und wertvollsten Erscheinungen, sondern auch auf die kleinsten und unscheinbarsten, oft sogar — wobei unverkennbar eine gewisse Neigung zu Paradoxien bei Lotze hervortritt, — auf die allgemein als häßlich und verabscheuungswürdig geltenden. Charakteristisch ist nach dieser Seite hin, wie Lotze sogar den Kanibalismus in gewissem Sinne für das Gemüt annehmbar zu machen sucht: „Welches Los könnte den organischen Resten geliebter Personen schicklicher widerfahren, als ohne den traurigen Rückfall in Verwesung sogleisch in Fleisch und Blut ihrer Nachkommen wirksam fortzuleben? Während die Hand vielleicht mit den weißen Knöchelchen des verzehrten Freundes spielt, kann immerhin das Gemüt sich zärtlich in sein Andenken vertiefen und verwundert aufhorchen, wenn der civilisierte Fremdling bei dieser Begehung schaudert.“ Selbst die Thatsache der Unzulänglichkeit aller menschlichen Erkenntnis sucht er in dieser Weise poetisch auszudeuten: „Verlieren sich die letzten Höhen der Wirklichkeit in Nebel für unsern Blick, so erscheint ihr Ganzes desto größer und unendlicher; selbst die Widersprüche, auf welche uns die Betrachtung ihrer verschiedenen Teile leitet, verstärken das Gefühl der demütigen Sicherheit, mit welcher wir eine Welt betrachten und uns ihr hingeben, die groß genug ist, um an verschiedenen Seiten, die sie uns zuwendet, so verschiedene Anblicke darzubieten.“

Nichts ist leichter, aber auch nichts ungerechter, als eine solche Betrachtungsweise durch den Vorwurf der Grundsatzlosigkeit zu diskreditieren, ihr vorzuhalten, daß sie von keinen festen Prinzipien geleitet sei. Prinzipien sind wie im Handeln so auch beim Erkennen die Leitfäden, durch welche der Gang desselben bestimmt und eine sichere Orientierung ermöglicht wird. Sie sind nicht um ihrer selbst willen da, sondern Hilfsmittel für die Auffindung der Wahrheit. Diese aber ist so mannigfaltig und vielgestaltig, als die Wirklichkeit, der sie adäquat sein soll, und es bedarf darum vor allem der treuen, selbstlosen Hingabe an die Sache, damit sie gefunden werde. Wer diese Hingabe in höchstem Maße besitzt, wer seine Anschauungen nach der Natur der Dinge sich formt, nicht diese nach jenen, und darum selbst aus den scheinbar widerspruchsvollsten oder der allgemeinen Meinung widerstrebendsten Erscheinungen noch den Funken der Wahrheit hervorzulocken bemüht ist, der auch in ihnen notwendig liegen muß, für den gilt das schöne Wort, welches Herder einmal auf Lessing anwandte, indem er sagte, dieser sei

weniger ein Freidenker als ein Rechtdenker gewesen. Dieses Rechtdenken im Sinne Herders hat mit der Grundsatzlosigkeit, welche aus Charakterschwäche entspringt, nichts gemein, es ist ebenso selten, als diese häufig ist. Es gilt für sie, was Lessing von Leibniz behauptet und was in demselben Sinne auch von Lotze gelten darf: „Leibnizens Begriffe von der Wahrheit waren so beschaffen, daß er es nicht ertragen konnte, wenn man ihr zu enge Schranken setzte . . . . Eben darum halte ich ihn so wert; ich meine wegen dieser großen Art zu denken, und nicht wegen dieser oder jener Meinung, die er nur zu haben schien oder wirklich haben mochte."

Eine solche Denkweise kann nur bei Menschen hervortreten, die man im engeren Sinne des Wortes als Persönlichkeiten bezeichnet, d. h. bei Menschen, deren geistiges Streben ein auf sich selbst beruhendes einheitliches Ganzes bildet. Unter diesen wiederum aber ist sie nicht denjenigen eigen, welche sich innerhalb eines bestimmten Ideenkreises spröde von allem anderen abschließen, sondern denen, welche sich universell über alle oder doch viele heterogene Gebiete des geistigen Lebens ausbreiten, aber vermöge eines glücklichen Harmonismus in der Lage sind, alle jene zerstreuten Elemente jederzeit zu einer festen Einheit zu sammeln und sie wieder zu vereinzeln, ohne sich selbst zu verlieren. Das ist der beherrschende Charakterzug bei einem Lessing und Leibniz, bei einem Herder und Goethe, und ebenso, wenn auch nicht in gleicher Stärke, bei Lotze. Die überwiegende Neigung zur Philosophie und Kunst wie ein poetischer Grundzug in allem geistigen Streben ist solchen seltenen Naturen stets eigentümlich, womit die nüchterne wissenschaftliche Durchforschung des Wirklichen wie die praktische

Hingabe an einzelne ihrer Sphären sehr wohl verträglich ist. Sachliche und persönliche, objektive und subjektive Auffassung des gegebenen Wirklichen ist hier untrennbar verknüpft, und nicht trotzdem, sondern weil die eine in voller Stärkung zur Geltung kommt, wird auch der andern ihr Recht zu teil. Eben diese Züge treten nun auch bei Lotze überall hervor, und so charakterisiert ihn besonders diese bei aller Objektivität und bei aller Zurückhaltung in der sachlichen Erörterung persönliche Färbung seiner Gedankenentwickelung und Darstellungsweise. Eben darum verfolgt er ja auch die mechanistische Weltansicht in ihre letzten Konsequenzen und sucht ihre Geltung auf das richtige Maß zu beschränken, um die Persönlichkeit, den menschlichen Mikrokosmos in seiner Sonderstellung, die von ihm selbst erlebt wurde, auch theoretisch aufrecht zu erhalten. Daher das energische Ankämpfen gegen die zahlreichen Tendenzen der Gegenwart, welche sie zu untergraben drohen, und daher eine gewisse rückwärts gewandte Sehnsucht nach dem Zeitalter der schönen Individualitäten, dem klassischen Zeitalter unserer Literatur und Philosophie, mit deren Hauptvertretern er sich in so zahlreichen Punkten einig wußte. In dieser mehr unbewußt als bewußt zu Geltung kommenden Sehnsucht nach einem Gute, welches die unmittelbare Gegenwart anscheinend nicht mehr besitzt oder das ihr doch immer mehr zu entschwinden droht, liegt ein romantischer Zug in Lotzes Geistesart, wenn man den Begriff Romantik nicht im historischen, sondern in diesem allgemeineren Sinne versteht, eine Stimmung und Anschauungsweise zu bezeichnen, welcher das Gegenwärtige weniger gilt, als eine im Lichte der Verklärung erscheinende farbenreichere Vergangenheit. Man darf mit dieser echten

und schönen Romantik nicht ihre Ausartung und Karikatur verwechseln, welche der gegenwärtigen Wirklichkeit überhaupt den Rücken kehrt, um nebulosen Vorstellungen und Phantasmen in der Ferne nachzujagen. Von dieser war Lotzes gesunde Persönlichkeit weit entfernt; er kannte die eigene Zeit nicht nur, sondern schätzte und ehrte auch das Große, wodurch sie ausgezeichnet ist; um so weniger aber mochte er in ihr gerade diejenigen Züge missen, welche der vorangegangenen Epoche des deutschen Idealismus ihr eigenartiges Gepräge verliehen hatten, und die seiner eigenen Persönlichkeit, ihren Anschauungen, Bestrebungen und Hoffnungen entsprachen.

Gerade in dieser eigenartigen vermittelnden Stellung zwischen dem deutschen Idealismus der Vergangenheit und den realistischen Tendenzen der Gegenwart ist die Bedeutung der Weltanschauung Lotzes hauptsächlich begründet. Dabei zeigte sich uns, daß dieser neu entwickelte Idealismus in seinen abschließenden Prinzipien übereinstimmt mit dem Leibnizischen Pantheismus, mit jenen philosophischen Grundanschauungen, welche den großen Dichterphilosophen unserer klassischen Literaturepoche eigen waren. So ist Lotzes Weltanschauung recht eigentlich das verbindende Mittelglied zwischen dem poetisch gestimmten Idealismus jener glänzenden Geistesepoche der Vergangenheit und dem nüchternen Realismus der Gegenwart. Eine kontinuierliche Kette gemeinsamer Überzeugungen erstreckt sich somit auch in dieser Richtung bis auf unsere Tage, und es ist eine thörichte Behauptung, welche so manche Vertreter des „Modernen" selbstbewußt aussprechen, — sie widerstreitet überdies auch aller geschichtlichen Erfahrung — als ob wir alle Brücken, welche aus der Vergangenheit zu uns hinüberführen, abgebrochen hätten und im Begriff wären, eine gänzliche Umwertung aller Werte, eine völlige Umwandlung des gesamten menschlichen Lebens zu bewerkstelligen: dem Epigonentum, wenn es nicht kraftlose Nachahmung, sondern Weiterführung des historisch Gegebenen bedeutet, vermag keine Zeit zu entrinnen.

Es kann für den kundigen Beobachter der Gegenwart kaum einem Zweifel unterliegen, daß die Entwickelung der Zukunft in verstärkter Weise sich in jener historisch vermittelnden Richtung bewegen wird, die von Lotze schon so frühzeitig eingeschlagen wurde. Auguste Comte, der Begründer des Positivismus, hat bekanntlich, nicht ohne gewaltsame geschichtliche Abstraktionen, aber im ganzen doch nicht ohne Grund, in der gesamten geschichtlichen Entwickelung des menschlichen Geisteslebens drei Hauptepochen unterschieden: die religiöse oder mythologische, die metaphysische und endlich die positive, in der wir uns etwa seit den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts befinden. Das Grundgesetz, welches diese verschiedenen Entwickelungsstufen von einander scheidet, ist das der Differenzierung. Man kann diese Entwickelung kurz so bezeichnen: alle Äußerungsweisen des geistigen Lebens, Religion, Sittlichkeit, Erkenntnis, freie Erhebung des Gemüts u. s. w., waren auf der ersten Stufe, im religiösen Mythus, eng aber verworren zu einer Einheit verbunden; auf der zweiten löste sich vom Mythus und der Relgion das Wissen los, aber es blieb in der Metaphysik in unklarer Verbindung mit den menschlichen Wertbestimmungen und der Sehnsucht des Gemüts. Jetzt ist auch diese Vereinigung gelöst, mit jedem Tage erweitert sich die Kluft zwischen beiden, immer spröder schließt sich

die exakte Erkenntnis von den übrigen Bedürfnissen und Bestrebungen des menschlichen Lebens ab, unter denen doch auch sie ursprünglich nur eines der gleichberechtigten Glieder bildete.

Vielleicht oder wahrscheinlich wird diese Differenzierung noch weitere Fortschritte machen, denn sie ist das treibende Motiv in aller geschichtlichen Entwickelung. Aber ebenso sicher ist, daß die Zukunft in dem Verfolgen dieser einen Richtung nicht verharren, sondern um so energischer das Verlangen nach einer Konvergenz sich geltend machen wird. In dem Maße, als das geschieht, wird auch die Weltanschauung Lotzes in der Zukunft noch eine bedeutende Rolle zu spielen berufen sein. Im Sinne einer schulmäßigen Ausbreitung freilich wird ihre Wirksamkeit sich immer in sehr engen Grenzen halten. Denn es fehlt ihr im Grunde die systematische Geschlossenheit; die leitenden Prinzipien tragen und begründen sich nicht gegenseitig — es ist darum nicht schwer, die Widersprüche in ihnen nachzuweisen, wie dies besonders von Ed. v. Hartmann, freilich ohne alles Verständnis für Lotzes Eigenart, geschehen ist — sondern das einigende Band, das sie umschließt, ist, gleichwie bei Herder, die ursprünglich harmonistische Geistesrichtung einer bestimmten Persönlichkeit. Die Vereinigung der Welt des Verstandes und des Gemüts ist bei Lotze noch sehr äußerlich vollzogen, noch ohne die zielsichere Energie, mit welcher die geschlossene Ideenwelt eines ganz und gar originalen Kopfes sich durchzusetzen pflegt. Aber die Bedeutung der Weltanschauung Lotzes beruht auch gerade mehr darin, daß er die Aufgabe, welche er ergriff, klar hinstellte, als auf der Lösung, welche er selbst versuchte, überhaupt

weniger auf dem dogmatischen Geltendmachen positiver Lehrmeinungen — das er den höchsten Prinzipien gegenüber sogar geflissentlich ablehnte — als auf den Anregungen, die er gegeben und den Einzelideen, die er überall mit verschwenderischer Hand ausgestreut hat. Nach dieser Richtung werden jedenfalls die Samenkörner, die er in das deutsche Geistesleben gesenkt hat, unverloren sein, und mit jener Einschränkung darf man der Meinung beipflichten, daß Lotze sich durch die Weltanschauung, die er ausbildete, einen Platz unter den Klassikern der Philosophie errungen hat.

II.
Friedrich Albert Lange.

Friedrich Albert Lange.

In einer Zeit, da die Gegensätze unvermittelt aufeinanderstoßen, thut es vor allem andern not, mit freiem Blick und Besonnenheit die neuen Errungenschaften gegenüber dem Bleibenden, das die Vergangenheit erarbeitet hat, abzuwägen, und so, indem diese mit der Gegenwart wieder unmittelbar verknüpft wird, die feste Grundlage für eine ruhige und stetige Entwickelung in der Zukunft zu schaffen. Die Lösung dieser Aufgabe erfordert keine schöpferischen Genies, wohl aber Männer von festem Charakter und geschlossener Geistesbildung, vor allem von hervorragender kritischer Begabung, welche dazu befähigt, den Blick von den Tagesströmungen hinweg wieder auf den allgemeinen historischen und philosophischen Zusammenhang zu richten, innerhalb dessen die geistige Arbeit jedes Zeitalters sich vollzieht.

Zu den Männern dieser Art gehörte Friedrich Albert Lange. In den verschiedenartigsten Lebensstellungen umhergeworfen, den mannigfaltigsten Problemen und Anschauungen seiner Zeit, auf den Gebiete des praktischen Lebens wie in der Politik, in der Wissenschaft und besonders der Philosophie gegenüber gestellt, ergreift er alle mit lebendiger Teilnahme und vorurteilsfreiem Blicke und sucht daraus

Friedrich Albert Lange.

In einer Zeit, da die Gegensätze unvermittelt aufeinanderstoßen, thut es vor allem andern not, mit freiem Blick und Besonnenheit die neuen Errungenschaften gegenüber dem Bleibenden, das die Vergangenheit erarbeitet hat, abzuwägen, und so, indem diese mit der Gegenwart wieder unmittelbar verknüpft wird, die feste Grundlage für eine ruhige und stetige Entwickelung in der Zukunft zu schaffen. Die Lösung dieser Aufgabe erfordert keine schöpferischen Genies, wohl aber Männer von festem Charakter und geschlossener Geistesbildung, vor allem von hervorragender kritischer Begabung, welche dazu befähigt, den Blick von den Tagesströmungen hinweg wieder auf den allgemeinen historischen und philosophischen Zusammenhang zu richten, innerhalb dessen die geistige Arbeit jedes Zeitalters sich vollzieht.

Zu den Männern dieser Art gehörte Friedrich Albert Lange. In den verschiedenartigsten Lebensstellungen umhergeworfen, den mannigfaltigsten Problemen und Anschauungen seiner Zeit, auf dem Gebiete des praktischen Lebens wie in der Politik, in der Wissenschaft und besonders der Philosophie gegenüber gestellt, ergreift er alle mit lebendiger Teilnahme und vorurteilsfreiem Blicke und sucht daraus

bleibende Anschauungen zu gewinnen, die er — was nicht häufig vereinigt ist — mit kritischer Besonnenheit theoretisch begründet, aber mit edler Begeisterung verkündet und auch im Leben zur Geltung bringt. Er gehört nicht zu den schöpferischen Genies, deren Ideen die Jahrhunderte befruchten, aber seine Wirksamkeit auf die Zeitgenossen hat bleibende Spuren zurückgelassen, die auch jetzt noch nicht verwischt sind. Man mag und man wird viele seiner Anschauungen bestreiten und vielleicht der Ansicht sein, daß sie mit dem Ablauf der Uebergangsepoche, der sie angehören, ihre Bedeutung wieder einbüßen: aber es bleibt ihm der wohlverdiente Ruhm, daß er in einer Zeit allgemeiner Gährung vielen Zweifelnden den Pfad der Zukunft, der ihnen damals in ein grenzenloses Chaos zu führen schien, hell erleuchtete. So ist Lange gar manchem auch unserer Zeitgenossen zum bewunderten „Führer im Ideal" geworden, und zwar nicht nur durch die Festigkeit und Klarheit seines Denkens, sondern auch durch seine charaktervolle, von ernster Sittlichkeit durchdrungene Persönlichkeit. Hohe Sittlichkeit aber hat er nicht in weltentrückter Autarkie, in stoischer Selbstgenügsamkeit, sondern im heftigsten Lebenskampf bewährt. Dieser Philosoph war eine ideale Kämpfernatur, und darum bildet sein Leben selbst einen integrierenden Teil seiner Philosophie.

I.

Lange entstammte einer westfälischen Bauern- und Fuhrmannsfamilie. Sein Vater, Joh. Peter Lange, hatte, obwohl ein reger Lerntrieb ihn früh auszeichnete, noch bis in sein Jünglingsalter bei der Bewirtschaftung des Ackers

helfen und namentlich Fuhrmannsdienste leisten müssen. Es pflegte freilich oft genug vorzukommen, daß er die Pferde ihrem Schicksale überließ, um, ruhig neben dem Lastwagen einherschreitend, in irgend einem Buche ungestört lesen zu können, so daß sich in seiner Familie die nicht unberechtigte Meinung bald Bahn brach, der Peter sei wohl zu dumm für den Fuhrmannsberuf. Eine Reihe von glücklichen Umständen fügten es dann, daß er seinen unbezähmbaren Wissensdrang schließlich ganz befriedigen konnte. Er studierte Theologie und wurde nacheinander Pfarrer in Wald bei Solingen, dann in Langenberg und endlich in Duisburg. Von hier wurde er zur Uebernahme einer theologischen Professur nach Zürich berufen. Sie war ursprünglich David Friedrich Strauß zugedacht worden, der aber die Stellung gar nicht hatte antreten können, weil schon die Nachricht von seiner Berufung einen gewaltigen Entrüstungssturm und einen Putsch veranlaßt hatte, wodurch die liberale Kantonsregierung gestürzt wurde und eine konservative an ihre Stelle trat. Diese glaubte keinen geeigneteren Ersatz für den „berüchtigten" Verfasser des „Lebens Jesu" finden zu können, als Joh. Peter Lange, der, ohne zu engherziger Orthodoxie oder gar zur Intoleranz zu neigen, doch dem positiven Kirchentum in seinen theologischen Schriften die weitgehendsten Konzessionen gemacht hatte. Er kam von Zürich später an die Universität Bonn und starb hier 1884 als Oberkonsistorialrat, nachdem er seinen berühmteren Sohn um fast ein Jahrzehnt überlebt hatte.

Dieser wurde auf der ersten Pfarrstelle in Wald 1828 geboren, verlebte seine, wie es scheint, recht glückliche Jugendzeit in Langenberg, Duisburg und Zürich und

absolvierte an den beiden letzten Orten das Gymnasium. Er studierte dann ein Jahr in Zürich und weitere drei Jahre in Bonn, wo er seine Studien zum Abschluß brachte. Bereits im ersten Jahre seines Bonner Aufenthaltes knüpfte er mit Friederike Colsmann in Langenberg ein später auch zur Heirat führendes Liebesverhältnis an, welches für seine innere Entwickelung auch deshalb von Wichtigkeit wurde, weil es ihm Neigung und Eifer für poetische Produktionen, welche sein ganzes Leben begleiten, zuerst nachdrücklich weckte.

Man schrieb, als jenes Liebesverhältnis zuerst angeknüpft wurde, das Jahr 1848! Es ist interessant zu beobachten, wie Lange, obschon er der Politik frühzeitig das lebhafteste Interesse zuwandte, damals allen Versuchungen widerstand, an der Revolutionsbewegung thätigen Anteil zu nehmen. Er empfand, daß er zunächst der Revolution in seinem eigenen Innern Herr werden, hier erst zu einiger Klarheit gelangen müsse, bevor er zum Handeln auf dem Schauplatz des politischen Lebens berufen sei. Lange Zeit schwankte er in seinen Anschauungen und demgemäß auch in seinen Studien und den Plänen für die Zukunft hin und her, und namentlich ließ ihn die Losreißung von dem überlieferten religiösen Vorstellungskreise erst spät zu innerer Festigkeit kommen. Die Philosophie nahm schon damals sein Interesse in hervorragendem Maße in Anspruch, ohne daß er ihr indessen bereits einen bevorzugten Platz unter seinen Studiengegenständen eingeräumt hätte. Ja, es scheint sogar, daß er diese Neigung zur Philosophie wie zur reinen Wissenschaft überhaupt längere Zeit geflissentlich zurückdrängte, um allererst den ganzen Menschen in sich zu erziehen und durch das Leben, durch die Umgebung,

Zeit und Umstände bilden zu lassen. Charakteristisch sind in dieser Beziehung für seine ganze Sinnesart die Worte, die er einstmals noch vor Abschluß seiner Studienzeit an einen seiner Freunde richtete.

„Ich fing an zu empfinden", schreibt er, „daß es nicht genug ist, einen gebildeten Geist zu haben, daß die Vernachlässigung des unvermittelten Lebensgenusses, der meinem Leben so fremd geblieben war, sich rächt und einen Zeitpunkt herbeiführen kann, wo wir all unser Können und Wissen geben möchten für die echte Menschlichkeit, ich möchte sagen das unbewußte geniale Element, welches aus der Natur hervorspringt und mit der Natur in lebendiger Verbindung erhält. Unsere Bildung ist so geeignet als möglich, dies dem Menschen zu rauben, und bei aller Schwärmerei für die sogenannte Natur das kräftige Leben höchst künstlich zu zersplittern und abzuschwächen . . . . . Wie lange habe ich gesucht nach dem Wahren, bleibenden Wert Besitzenden, bis ich nach manchen Umwegen fand, ich könnte es nie erreichen, ohne ein Mensch zu werden. Es mag Leute geben, die für die Abstraktion geboren sind, denen diese selbst wieder eine zweite Natur ist; aber bei mir ist das nicht der Fall, wenigstens ist es nicht der Grundzug meiner Seele. Ich habe ein brennendes Bedürfnis nach dem praktischen und unmittelbaren Leben; aber dieser Forderung der Natur nachzugeben und die pedantisch steife Kruste zu durchbrechen, welche jede freie Richtung hemmt, das habe ich erst in neuester Zeit gelernt."

Um rasch einen sicheren Broderwerb zu haben, widmete sich Lange zuletzt mit regem Eifer dem Studium der klassischen Philologie, welches er 1852 durch die vorge-

schriebenen Examina zum äußeren Abschluß brachte. Nachdem er darauf drei Jahre als Hilfslehrer am Gymnasium in Köln thätig gewesen war, habilitierte er sich an der Bonner Universität als Privatdozent der Philosophie und Pädagogik. Indessen, obwohl er ein erfolgreicher Dozent war, stieß seine Wirksamkeit und sein äußeres Fortkommen hier auf mancherlei Hindernisse, und so leistete er nach dreijähriger akademischer Thätigkeit nicht ungern einer Berufung an das Gymnasium zu Duisburg Folge, an welchem er zuerst als ordentlicher Lehrer Anstellung fand und sehr bald auch zum Oberlehrer aufrückte.

Auch in dieser Stellung verblieb Lange indessen nur vier Jahre. Der Grund seines Scheidens war diesmal ein politischer.

Im Jahre 1862, als der Verfassungskonflikt bereits begonnen hatte, erschien auch ein Erlaß des rheinischen Provinzialschulkollegiums, welcher den Lehrern die Enthaltung von jeder politischen Agitation zur Pflicht machte. Die Direktoren der höheren Lehranstalten hatten diesen Erlaß ihren Lehrern zur Kenntnis zu bringen und darüber ein amtliches Protokoll aufzunehmen. Lange, der bereits vorher energisch gegen das verfassungswidrige Verhalten des Ministeriums öffentlich sich ausgesprochen hatte, war nicht im geringsten gewillt, sich seine bürgerlichen Rechte durch die amtliche Stellung beschränken zu lassen. Er gab also die freimütige Erklärung ab, die er in das Protokoll aufnehmen ließ, daß er dem Erlasse seiner vorgesetzten Behörde nur die Bedeutung eines wohlmeinenden Rates zugestehen könne, daß aber seine Auffassung der Berufspflichten von Grundsätzen ausginge, welche es ihm unmöglich machten, den Mitteilungen des Provinzialschulkollegiums einen Einfluß auf sein öffentliches Verhalten zu gestatten. Wenige Wochen darauf hatte Lange die Festrede zum Geburtstage des Königs zu halten. Er benutzte diesen Anlaß, um auch öffentlich seine Anschauung von dem Verhältnis der allgemeinen bürgerlichen zu den Berufspflichten zu rechtfertigen. „Wollen wir Bürger bilden," heißt es in dieser meisterhaften Rede, „vergeblich werden wir bei der Lektüre der Alten, vergeblich bei geschichtlichen Vorträgen, vergeblich im Religionsunterricht auf die hohen Pflichten dieses Standes hinweisen, wenn wir nicht vor allem selbst Bürger sind, Bürger in dem vollen Sinne, den die Zustände unseres Staates, die Verhältnisse der Gegenwart von uns fordern . . . . Aus dem vollen wahren Leben der Person muß der Funke des Lebens zündend hinüberspringen; nur wer für das Ganze atmet, wird für das Ganze bilden."

Inzwischen gingen aber die Wogen des Verfassungskonfliktes immer höher. Noch bevor Lange diese Rede hielt, war im Abgeordnetenhause der bekannte Antrag Hagen betreffs Spezialisierung des Budgets gestellt worden, der zur Auflösung des Parlaments führte. Lange beteiligte sich an der Wahlagitation in seinem Kreise mit dem lebhaftesten Eifer. Er schrieb für die „Rhein- und Ruhrzeitung" einen scharfen Leitartikel, der diesem Blatte eine Verwarnung zuzog, unterzeichnete den fortschrittlichen Aufruf an die Urwähler des Kreises Duisburg-Essen, ja er wußte selbst einen gemeinsamen Protest des Lehrerkollegiums durchzusetzen, worin mit Bezug auf den dem Könige und der Verfassung geleisteten Eid offen erklärt wurde, man glaube der Treue gegen den König am besten zu dienen durch pflichtmäßige Ausübung des Wahlrechtes.

Der Kultusminister verfügte darauf, daß gegen Lange eine Untersuchung eingeleitet würde, deren Resultat war, daß ihm ein scharfer Verweis des Provinzialschulkollegiums zuging. Es wurde darin u. a. betont, Lange habe sich durch Unterzeichnung des fortschrittlichen Wahlaufrufes an „leidenschaftlicher und gehässiger Partei-Agitation" beteiligt und so einen Mangel an gereiftem Urteil zu erkennen gegeben, der bei einem Lehrer der Jugend ganz besonders zu rügen sei. Dieser verletzenden Insinuation gegenüber gab es für einen Mann von der Charakterfestigkeit Langes nur eine würdige Antwort: er forderte sogleich seine Entlassung aus dem Staatsdienste, nicht ohne vorher dem Minister eine geharnischte Beschwerdeschrift eingereicht zu haben. Die Regierung suchte jetzt freilich einzulenken, da man die seltene Befähigung Langes bereits aufs höchste schätzen gelernt hatte — so war er zweimal von der Zentralbehörde zur Abfassung amtlicher Gutachten aufgefordert worden, welche die Organisation des Turnunterrichts und die Neuregelung der Prüfungsordnung betrafen; — aber Lange bestand auf seiner Entlassung und erhielt sie im Herbst 1862.

Lange schied keineswegs mit schwerem Herzen aus seinem Amte, denn schon längst hatte die Berufsthätigkeit seinen lebhaften Trieb nach möglichst allseitigem Wirken nicht mehr befriedigen können. So begrüßte er mit Freuden die Freiheit, welche er für seine Thätigkeit gewonnen hatte, und die Vielseitigkeit seines Wissens wie seiner praktischen Begabung ermöglichten es ihm bald, dieselbe nach den verschiedensten Richtungen hin auszunutzen. Seine äußere Lage wurde zunächst dadurch gesichert, daß er Mitredakteur der — damals noch entschieden liberalen — „Rhein- und

Ruhrzeitung" und bald darauf auch Sekretär der Duisburger Handelskammer wurde.

Beide Stellungen wären schon geeignet gewesen, die volle Arbeitskraft eines Mannes in Anspruch zu nehmen; aber Langes rastlosem Thätigkeitstriebe konnten sie noch nicht genügen. Zunächst entfaltete er nebenher die ausgedehnteste Wirksamkeit auf literarischem Gebiete. Er schrieb populär-wissenschaftliche Aufsätze und zahlreiche politische Artikel auch für auswärtige Blätter. Dabei wandte er auch den wissenschaftlichen Studien jetzt wieder den regsten Eifer zu. Bereits 1865 erschien sein berühmtes Hauptwerk, die „Geschichte des Materialismus", kurz darauf die „Arbeiterfrage", ein Jahr später seine volkswirtschaftliche Schrift „J. St. Mills Ansichten über die soziale Frage und die angebliche Umwälzung der Volkswirtschaft durch Carey". Nebenher liefen kleinere wissenschaftliche Arbeiten, so insbesondere seine vorzüglichen Beiträge zu der bekannten pädagogischen Encyklopädie von Schmidt, die später erschienenen „Logischen Studien" u. s. w. In eifrigster Weise beteiligte sich Lange an allen gemeinnützigen Bestrebungen. Er unterstützte das Werk der Bildungsvereine durch zahlreiche populäre Vorträge, zu denen der gefällige Mann auch in der größten Bedrängnis durch andere Arbeiten sich jederzeit bereit finden ließ. So hielt er in Duisburg — sicherlich ein seltener Fall bei einem Handelskammersekretär — vor einem größeren Publikum Vorträge über Geschichte der neueren Philosophie, namentlich das Kantische System.

Vor allem ausgedehnt war seine sozialpolitische Wirksamkeit. Er trat mit großem Eifer für die Genossenschaftsbestrebungen von Schulze-Delitzsch ein und organisierte

selbst Konsum- und Vorschußvereine; er hielt agitatorische Vorträge an vielen Orten des niederrheinischen Industriebezirkes, in denen er besonders die Arbeiterfrage behandelte, wie er denn auch als Delegierter der niederrheinischen Arbeitervereine zum Verbandstage nach Leipzig ging und hier neben Sonnemann, Bebel und Max Hirsch in den ständigen Ausschuß gewählt wurde. Als er wegen politischer Differenzen von der Redaktion der „Rhein- und Ruhrzeitung" und bald darauf auch von seiner Stelle als Sekretär der Handelskammer zurücktreten mußte, gründete er schließlich auch eine eigene Zeitung — die freilich nach 9 Monaten wieder einging — den „Boten vom Niederrhein", ja er wurde nun sogar Buchhändler und Buchdrucker und befaßte sich als solcher vorzugsweise mit der Herstellung und dem Vertriebe politischer Broschüren und billiger Volksschriften. Es ist kaum möglich, die gesamte Thätigkeit Langes während dieser Duisburger Zeit hier erschöpfend zu charakterisieren. Wenn für irgend einen, so ist hier wie in seinem späteren Leben für Lange das Goethesche Mahnwort zum Leitstern geworden:

Willst Du ins Unendliche schreiten,
Geh' im Endlichen nach allen Seiten.

Lange zeigte durch sein eigenes Beispiel in wirksamster Weise, wie thöricht es ist, wenn den Ideologen als solchen — und zu ihnen gehört sicherlich auch Lange — Mangel an praktischer Begabung vorgeworfen wird, und zwar gewöhnlich von den sogenannten „Praktikern" vorgeworfen wird, die, wie Lange selbst einmal treffend bemerkt, ihren Namen meist davon zu haben scheinen, daß sie *nicht* handeln, sondern nur vertuschen und verschleppen.

Die ausgedehnteste Wirksamkeit entfaltete Lange in jener Duisburger Periode auf politischem Gebiete, aber gerade hier mußte er sehr bald inne werden, daß der Boden, den er mit seinen sozialreformatorischen Ideen befruchten wollte, noch wenig für deren Aufnahme vorbereitet war. Wenn auch der Ehrlichkeit seiner Ueberzeugungen und der Integrität seines Charakters von keinem billig Urteilenden die Anerkennung versagt wurde, so wurden doch seine Absichten vielfach mißdeutet und seine Anschauungen von Seiten der Arbeiter selbst wie der Liberalen, denen er rein politisch ja zugehörte, öfter verkannt als objektiv gewürdigt. So wurde die politische Stellung Langes immer isolierter, und als nach dem Kriege von 1866 der politische Umschwung eintrat, der durch die Begründung der nationalliberalen Partei und deren Aussöhnung mit dem Ministerium Bismarck bezeichnet wird, erkannte er sofort, daß wenigstens seiner sozialpolitischen Wirksamkeit zunächst der Boden unter den Füßen weggezogen sei. Er war aber nicht gewillt, in seinem Vaterlande die Rolle eines Predigers in der Wüste zu spielen, und so sah er sich um, ob ihm nicht ein anderer Schauplatz für seine politische Thätigkeit sich eröffne oder doch wenigstens ein neuer Wirkungskreis sich biete. Sehr gern hätte er in jener Zeit einem rein wissenschaftlichen Berufe sich wieder zugewandt, aber die Hoffnung, an Stelle Fr. Vischers an die Universität Zürich berufen zu werden, schlug damals fehl.

Dagegen bot ihm eben jetzt von dem Kanton Zürich aus ein Jugendfreund, Fr. Bleuler, die Hand zum gemeinsamen politischen Wirken. Dieser, der anfänglich Pfarrer gewesen war, hatte in Winterthur eine demokratische Zeitung,

den „Landboten“ übernommen und lud jetzt seinen Freund Lange ein, an der geschäftlichen und redaktionellen Leitung derselben Teil zu nehmen. Lange ging mit Freuden auf diesen Antrag ein, da es ihm, wie Bleuler später einmal schrieb, eine tiefinnere Genugthuung gewährte, auf schweizerischem Boden die Waffen aufzunehmen, die ihm der deutsche Krieg von 1866 aus der Hand geschlagen hatte. Hier hatte er sogar, wenn auch auf beschränkterem Gebiete, Gelegenheit, seine politischen und sozialen Reformideen auch praktisch im Staatsleben zur Geltung zu bringen. Denn als er Ende 1866 nach der Schweiz übersiedelte, war gerade im Kanton Zürich eine lebhafte Bewegung in Fluß gekommen, die auf eine radikale Umgestaltung der veralteten Verfassung, welche der Ustertag von 1830 gebracht hatte, hindrängte. Die demokratische Opposition, von der diese Bewegung ausging, forderte namentlich unbeschränkte Preßfreiheit, Beseitigung der indirekten Steuern, Abschaffung der Todesstrafe und Einführung des Referendums, d. h. der Volksabstimmung für alle wichtigeren Gesetzesvorschläge. Lange griff sogleich nach allen Seiten hin thätig in die politische Agitation ein, und sehr bald wurde er mit Bleuler zusammen die Seele der Opposition und der „Landbote“ das leitende Organ der kantonalen Demokratie. Diese trug schließlich nach harten Kämpfen den Sieg davon. Es wurde ein Verfassungsausschuß gebildet, in den auch Lange gewählt wurde, und auf seine Anregung und Initiative sind ein großer Teil der Bestimmungen zurückzuführen, welche die noch heute im wesentlichen fortbestehende Verfassung des Kantons Zürich enthält.

Auch während seines Aufenthaltes in der Schweiz

beschränkte sich Lange keineswegs auf seine politische Thätigkeit. Er war mit Bleuler zusammen nicht nur Agitator und Journalist, sondern auch Geschäftsmann, namentlich Buchhändler. Daneben unterrichtete er am Gymnasium in Winterthur und zeitweise wurden ihm auch Vorlesungen über Nationalökonomie an der Züricher Universität amtlich übertragen. Er bekleidete überdies eine große Anzahl von Ehrenämtern, war Mitglied des Bankrats und der Schulsynode in Winterthur, gehörte dem Erziehungsrate, der Hochschulkommission und der Eisenbahnkommission für den Kanton Zürich an u. s. w. Sein Normalarbeitstag betrug oft Monate lang das Doppelte dessen, was heute manche als Maximum fordern, nämlich 16 Stunden. Es ist bezeichnend für seine Vielseitigkeit und für die Anerkennung, die trotzdem seine Thätigkeit auf allen Gebieten fand, daß er in einem Jahre drei verschiedene Berufungen erhielt: es wurde ihm ein Lehrstuhl für Philosophie, eine Professur für römisches Staatsrecht an der Universität Zürich und — die Leitung der Kantonalbank daselbst angetragen. Er nahm die erste Berufung an und wurde so wenigstens noch für einige Jahre seinem eigentlichen Lebenselemente zurückgegeben. Im Oktober 1870 wurde Lange zum ordentlichen Professor der Philosophie an der Universität Zürich ernannt. Jetzt bewarben sich auch andere deutsche Universitäten um den „Journalisten und Agitator“, den namentlich seine Geschichte des Materialismus, welche nach und nach in verschiedene europäische Sprachen übersetzt worden war, zum berühmten Manne gemacht hatte. Er folgte schließlich 1872 einem Rufe an die Universität Marburg, welchen der Kultusminister Falk an ihn ergehen ließ. Hier eroberte er sich bald durch

seine Vorlesungen den ausgedehntesten Zuhörerkreis. Sein späterer Kollege, Hermann Cohen, der noch jetzt in Marburg lehrt, gibt von dieser akademischen Wirksamkeit Langes eine Schilderung, die lebhaft das Bild der Persönlichkeit Fichtes wachruft, so wie es seinen Zeitgenossen sich darstellte: „Ich habe ihn (Lange) selbst vortragen hören und stehe nicht an, ihn für einen bedeutenden Redner zu erklären. Schon sein Äußeres befähigte ihn zum Redner. Nicht großer Statur, war seine Haltung noch in den Jahren der Krankheit fest und gehoben, sein Kopf verhältnismäßig größer, so daß seine Gestalt größer erschien, als sie war. Seine Augen hatten die Glut des Feuergeistes und eine Tiefe, wie sie dem Auge des Mannes selten eigen ist. Seine Stimme war voll, mächtig, obzwar nicht tief. Seine Rede schritt in gemessenen Perioden einher, schwer und nachdrücklich, auch im Ausbruche der Laune und des Witzes nicht eigentlich leicht. Er hielt es für eine der Hauptaufgaben des philosophischen Lehrvortrages, zugleich sittlich zu ergreifen; und seine ganze Persönlichkeit war die Darstellung geistigen Adels, vornehmen Freimuts, edler Kraft."

Wenn Langes geistige Kraft damals noch ungeschwächt war, als er sich ganz wieder der wissenschaftlichen Thätigkeit widmete, so war die körperliche doch durch die lang dauernde aufreibende Thätigkeit während seiner gemeinschaftlichen Arbeit mit Bleuler völlig gebrochen worden. Als ein vom Tode bereits gezeichneter Mann war er nach Deutschland gekommen, und nur unter den größten körperlichen Leiden hielt er seine amtliche Lehrthätigkeit in Marburg noch drei Jahre lang aufrecht. Er ertrug diese Leiden und Schmerzen des Krankenlagers mit der Ruhe und heiteren Gelassenheit, welche ihm immer, auch in den heftigsten Stürmen des Lebens, eigen gewesen war. Noch kurz vor seinem Tode erzählte er scherzhaft, er habe geträumt, daß er mit Frack, hohem Hut und weißen Handschuhen in der Stadt umhergelaufen sei, um die Kommission zu suchen, bei welcher man seine Demission als Mensch einreichen könne; und in einem Briefe an seine Gattin citierte er mit Beziehung auf sich selbst die schönen Verse Schillers, die immer einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht hatten:

Mit dem Geschick in hoher Einigkeit,
Gelassen hingestützt auf Grazien und Musen,
Empfängt er das Geschoß, das ihn bedräut,
Mit heiter dargebot'nem Busen
Vom sanften Bogen der Notwendigkeit.

Lange starb am 21. November 1875. Er wurde gleich Schiller in der Blüte seiner Jahre, auf der Höhe seines geistigen Schaffens hingerafft. Dennoch darf man mit einigem Recht behaupten, daß auch jetzt sein Wirken des inneren Abschlusses nicht entbehrt.

II.

Die Hauptergebnisse der geistigen Arbeit Langes lassen sich wenigstens andeutungsweise rasch überblicken. Die historische Bedeutung, welche er erworben hat, beruht wie bei Lotze in seinem Versuche der Vermittelung zwischen der realistischen Strömung seiner Zeit und den idealistischen Traditionen der Vergangenheit, in einem Versuche, Verstand und Gemüt, Wirklichkeit und Ideal, Empirie und Transcendenz, die Welt des Wirklichen und die der Werte von neuem zu versöhnen. Aber Lotze sucht diese

Versöhnung dadurch, daß er ein neues System bildet, welches jene Gegensätze auslöscht, Lange dagegen, indem er nur eine neue Betrachtungsweise einführt, welche diesen Widerstreit reflektierend zu beseitigen sucht; ersterer verfährt synthetisch, dieser analytisch-kritisch, wobei jenem naturgemäß die Architektonik, diesem die Festigkeit und zureichende Begründung seiner Ideen mehr am Herzen liegt. Beide wollen, indem sie eine Wiedergeburt idealistischer Denkungsart anstreben, doch nichts von dem opfern, was der nüchterne Wirklichkeitssinn Großes und Bleibendes geschaffen und für die Zukunft noch verhieß; aber während Lotze sich einen neuen Bau mit eigener kühner Architektur errichtete, in dem der nüchternste Realismus mit dem transcendentesten, hochfliegendsten Idealismus zusammenwohnen konnte, so suchte und fand Lange für sich nur einen einfachen Standpunkt des Ideals, d. h. einen freien Höhenort der Betrachtung, emporragend über die nüchterne Welt der einfachen Thatsachen und Raum gebend zu freiem und kühnem Aufschwunge idealistischer Denkungsart.

Die Zeit, welcher Lange's Wirksamkeit angehört, bedurfte kaum noch einer Korrektur nach der Richtung metaphysischer Spekulationen, einer Warnung vor allzu hochfliegenden oder gar phantastischen Verirrungen des Verstandes, wohl aber einer Korrektur des allzu nüchternen und oft, so widersprechend das auch klingt, selbst fanatischen Wirklichkeitssinnes, der, weil er selbst nur im engsten Bezirk des Thatsächlichen heimisch ist, die Existenz irgend welcher Höhenorte der denkenden Betrachtung rundweg leugnete. Seinen theoretischen Stützpunkt suchte und fand dieser idealismusfeindliche, beschränkte Wirklichkeitsfanatismus in der philosophischen Lehre des Materialismus.

Darum gewinnt Lange durch eine historisch-kritische Prüfung dieser Doktrin in seinem Hauptwerke, der „Geschichte des Materialismus", seinen eigenen „Standpunkt des Ideals".

Der Materialismus ist fast so alt wie die Philosophie selbst, wenigstens wie die auf wissenschaftlichem Boden stehende, vom religiösen Mythus bereits losgelöste Philosophie, er hat darum auch die mannigfaltigsten Wandlungen durchgemacht und die verschiedenartigsten historischen Formen angenommen. Aber immer war ihm zweierlei eigentümlich: die Anschauung nämlich, daß das wahrhaft Wirkliche nicht der Geist, sondern die Materie sei, in welcher es nur eine mechanische Verknüpfung nach Ursache und Wirkung, keine nach Zwecken gebe; und eine auf diese Anschauung gegründete Tendenz, nämlich alle Fragen von dem Gebiete der wissenschaftlichen Forschung abzuwehren, welche außerhalb des rein mechanischen Zusammenhanges materieller Atome und bewegter materieller Massen liegen.

Diese Ansicht enthält einen Kardinalfehler, welchen schon Kant aufgedeckt hatte, der aber in der gewaltigen materialistischen Flutwelle der fünfziger Jahre von neuem übersehen wurde. Lange nimmt ihn, in selbständiger Erneuerung des Kantianismus, zum Ausgangspunkt seiner Kritik: Ein streng Wirkliches im Sinne der Materialisten gibt es nicht, sondern alles „Wirkliche", auch das rein Materielle, enthält bereits etwas Ideales. Schon in dem einfachsten sinnlichen Eindrucke haben wir die Materie nicht unabhängig vor uns, sondern wir haben sie mit unseren sinnlichen Organen uns gleichsam zugebildet, wir haben eine Synthesis, d. h. eine Verknüpfung ver-

ſchiedenartiger Elemente vorgenommen, die der Materie ſelbſt nicht angehörte. Um wie viel ſtärker aber tritt dieſe Verknüpfung, alſo das ideelle Moment, das wir aus unſerem geiſtigen Vermögen den Dingen leihen, dann hervor, wenn es ſich nicht um einen einzelnen ſinnlichen Eindruck, ſondern um eine Vielheit ſolcher handelt, oder wenn weiterhin die wiſſenſchaftliche Verknüpfung nach Urſache und Wirkung — die ja nicht in den Dingen, ſondern in uns liegt — ſich ausbreitet und endlich die wiſſenſchaftlichen Ergebniſſe zum Syſtem verarbeitet werden. In aller Erkenntnis iſt alſo Stoff und Form, darum auch Materielles und Ideelles, unzertrennlich verknüpft.

Dennoch iſt die Tendenz, welche der Materialismus verfolgt, für die Fortentwickelung der Wiſſenſchaft von bleibender und fruchtbarer Bedeutung. Denn allerdings kann vorzeitige Zweckbetrachtung und Beziehung des Wirklichen auf die Natur des Menſchen, wie die Geſchichte der Wiſſenſchaft deutlich zeigt, nur hemmend, verwirrend oder gar zerſtörend wirken. Darum fordert auch Lange den empiriſchen Forſcher als ſolchen, insbeſondere den Naturforſcher, der hier zunächſt allein in Betracht kommt, auf, ſich die materialiſtiſche Anſicht zur alleinigen Richtſchnur bei ſeiner Arbeit zu nehmen. Er darf ſich weder durch Beachtung der Zwecke, welche der Menſch an die Dinge knüpft, noch durch ſeine eigenen vorzeitigen Hoffnungen und Gemütsregungen, weder durch religiöſe, noch durch äſthetiſche oder moraliſche Vorausſetzungen beeinfluſſen und irre machen laſſen; er darf vielmehr nur dann hoffen, etwas wahrhaft erkannt zu haben, wenn es ihm gelungen iſt, alles Wirkliche aus den mechaniſchen Veränderungen materieller Atome zu erklären.

Aber durchaus verkehrt iſt es, nun — ſo nahe das auch liegt — auf dieſem Standpunkt überhaupt ſtehen zu bleiben, den Materialismus aus einer Maxime, einer Richtſchnur für die Erkenntnis, zu einer abſchließenden Doktrin zu machen, welche das letzte Wort über den Zuſammenhang des Wirklichen ausſpricht. Hier tritt die Philoſophie ergänzend ein, die zugleich kritiſch und idealiſtiſch iſt. Sie fordert den Naturforſcher gleichſam auf, von dem begrenzten Gebiete, das er durchforſcht, zunächſt eine Weile den Blick abzulenken, um es dann von einem höherem Standpunkte von neuem zu betrachten, wo er die Möglichkeit hat, es kritiſch prüfend mit allem zu vergleichen, was ſeinem Geſichtskreiſe überhaupt ſich darbietet.

Er wird alsdann einſehen, daß das, was wir materielle Dinge nennen, nichts iſt als eine beſtimmte Art von Vorſtellungen, die uns freilich gegeben ſind, neben denen wir aber zahlreiche andere ſelbſt bilden, um uns eine zweite Welt neben der wirklichen zu ſchaffen, eine Welt nicht wie ſie iſt, ſondern wie ſie ſein ſollte. Wir bedürfen alſo nicht bloß der empiriſchen Naturforſchung, ſondern auch als Grundlage aller Wiſſenſchaften der Philoſophie, beſonders der Erkenntnislehre, außerdem neben dem Wiſſen überhaupt der Dichtung, in der nicht der Verſtand, ſondern die Phantaſie heimiſch iſt. Wir bedürfen einer Ergänzung der wirklichen Welt durch eine ideale, und alle beſten Kräfte des Menſchen ſind in dieſem Bedürfniſſe wirkſam. „Das Weltall, wie wir es bloß naturwiſſenſchaftlich begreifen, kann uns ſo wenig begeiſtern, wie eine buchſtabierte Ilias.“ Nur darf dieſe Idealwelt nicht die wirkliche verfälſchen wollen. Denn jede ſolche Verfälſchung „greift die Grundlage unſerer Exiſtenz an. Gegenüber metaphyſiſchen Er-

dichtungen, welche sich anmaßen, in das Wesen der Natur einzudringen und aus bloßen Begriffen zu bestimmen, was uns nur die Erfahrung lehren kann, ist daher der Materialismus als Gegengewicht eine wahre Wohlthat. Auch müssen alle Philosopheme, welche die Tendenz haben, nur Wirkliches gelten zu lassen, notwendig nach dem Materialismus gravitieren. Dafür fehlen diesem die Beziehungen zu den höchsten Funktionen des freien Menschengeistes. Er ist, abgesehen von seiner theoretischen Unzulänglichkeit, arm an Anregungen, steril für Wissenschaft und Kunst, indifferent oder zum Egoismus neigend in den Beziehungen des Menschen zum Menschen. Kaum vermag er den Ring seines Systems zu schließen, ohne beim Idealismus eine Anleihe zu machen."

Auch nachdem er diese Einsicht gewonnen hat, darf der empirische Naturforscher fortfahren, auf seinem eigensten Gebiete Materialist zu sein, aber er wird, wenn er seinen Blick auch auf das Gesamtgebiet der Wissenschaften und weiterhin auf das gesamte Geistesleben des Menschen richtet, auf der einen Seite kritischer, auf der andern idealistischer Philosoph sein müssen.

Welche Einwendungen man auch gegen diese Anschauungsweise erheben möchte, ihre Grundzüge, worin Lange einerseits mit Kant, andererseits aber auch mit der besonnenen Naturforschung der Gegenwart übereinstimmt, sind heute schon fast vulgär geworden, sie bilden jedenfalls einen wesentlichen Bestandteil der allgemeinwissenschaftlichen Überzeugungen der Gegenwart.

* * *

Denselben Gegensatz und ein ähnliches Streben nach Vermittelung wie auf wissenschaftlichem Felde findet man

auch in Lange's sozialethischen Anschauungen wieder. Dem philosophischen oder wenigstens philosophisch sich gebenden Materialismus entspricht der wirtschaftliche, der lediglich den möglichst großen materiellen Aufschwung eines Volkes im Auge hat, unbekümmert darum, ob dessen Vortheile nur einzelnen oder allen zu Gute kommen, und der zur Erreichung dieses Zieles die Hinwegräumung aller Schranken fordert, welche der alleinigen Geltung des wirtschaftlichen Egoismus, der rücksichtslosen Durchfechtung des Kampfes ums Dasein entgegenstehen. Diesem Prinzip tritt ergänzend der wirtschaftliche Idealismus gegenüber, der die Folgen des Egoismus durch den Grundsatz der Brüderlichkeit mildert oder allmählich ganz aufhebt, und das Einstehen aller für die wirtschaftlich Schwachen fordert. Die konsequente Durchführung des ersteren Prinzips ist unentbehrlich für den materiellen Fortschritt der Völker — wie kein Beispiel deutlicher lehrt als dasjenige Englands — aber das zweite muß ergänzend hinzutreten, um das im Gefolge der kapitalistischen Produktionsweise einherschreitende Massenelend, überhaupt die soziale Ungleichheit, zu beseitigen.

Lange ist also, so sehr er sich auch von der Wirtschaftstheorie des Liberalismus in manchen Punkten entfernt, doch keineswegs Sozialist, als welchen man ihn häufig hingestellt hat. Er hält vor allem den Gedanken des Sozialismus nicht für ein Dogma, an das man blindlings glauben müsse, wie es schon damals die Anhänger von Marx und Lassale thaten und heute in noch stärkerem Grade thun. Er verhehlt sich die zahlreichen Bedenken nicht, welche sich schon gegen das sozialistische Prinzip im allgemeinen, geschweige denn in einzelnen Fällen erheben.

Er sträubt sich nicht minder dagegen, daß der Staat, wie es die Sozialdemokraten wollen, zum Leviathan werde, der alle individuelle Freiheit verschlingt.

Hauptsächlich in einem wesentlichen Punkte aber nähert sich Lange den Anschauungen des Sozialismus. Er bekennt sich zwar zum Prinzip der Selbsthilfe — die das gelegentliche Eingreifen des Staates natürlich nicht ausschließt — und sieht in dieser Rücksicht in den Genossenschaftsbestrebungen von Schultze-Delitzsch einen bedeutungsvollen Anfang zur sozialen Reform gemacht, aber er hält beides doch nur für vorläufige Palliativmittel: um eine dauernde und gründliche Besserung unserer sozialen Zustände herbeizuführen, dazu ist nach Lange's Ansicht eine Umwälzung aller bestehenden Zustände, eine „neue Weltwende" erforderlich, die freilich auch die ethischen, religiösen Ideen, überhaupt alle Fragen, welche den Fortschritt auf rein geistigem Gebiet betreffen, in ihren Kreis ziehen wird, aber vornehmlich doch auf eine Generalrevision der erworbenen wirtschaftlichen Rechte, ohne Rücksicht auf ihre ursprüngliche Unantastbarkeit, sich erstreckt. Lange hält es für möglich, daß diese Umwälzung, wenn Beschränktheit und Eigennutz sich den vernünftigen Forderungen der arbeitenden Massen entgegenstellen, gewaltsam ist; aber er hofft, daß sie es nicht sein werde, wenn Bildung und Brüderlichkeit allmählich die traurigen Folgen des nackten Egoismus überwinden helfen. „Weshalb", so schließt er sein Werk über die Arbeiterfrage, „den Sturz und die Verzweiflung heraufbeschwören? Wahrheit und Offenheit können davor behüten. Wer den starren Egoismus in sich selbst besiegt, den wird das Rad der Zeiten nicht zermalmen. Er wird selbst der Sieger sein, ob er auch ein

unseliges Recht zum Opfer bringt . . . Soll die Menschheit ewig mit der Barbarei wieder beginnen, wenn eine Kulturperiode sich ausgelebt hat und ein neues Zeitalter anfängt? Wir sagen nein! Es ist der Aufklärung der Gegenwart unwürdig, diesen Gedanken zu fassen. Von der Hand, die jetzt dem Arbeiter sich hilfreich entgegenstreckt, wird er einst auch das Palladium freieren Denkens und edlerer Sitte entgegennehmen. Eine neue Blüte der Kunst und Wissenschaft, der Humanität und Sittlichkeit wird sich über den Trümmern der vergangenen Weltordnung schnell und herrlich entfalten. Bildung und Brüderlichkeit werden dann die guten Genien sein, welche die Menschheit von Stufe zu Stufe aufwärts leiten."

Diese unbestimmten Hoffnungen, welche Lange hegt, entspringen durchaus seiner ehrlichen, tiefinnersten Überzeugung, aber freilich einer Überzeugung, die weniger von nüchternen Verstandeserwägungen, sondern weit mehr durch eine edle Gefühlsrichtung beeinflußt ist. Lange ist einer der ersten Vertreter des sozialen Weltschmerzes, er gehört zu den Menschen, welchen der Anblick des Elends und Jammers im Dasein Empfindungen so unauslöschlicher Art erweckt, daß nicht nur diese und jene einzelne Anschauung, sondern ihr ganzer Charakter, ihre Willensrichtung, wie ihre Lebensauffassung dadurch wesentlich bestimmt wird. Daher kommt es, daß er seine Aufmerksamkeit mit so edler Teilnahme, aber auch mit so starrer Einseitigkeit auf die tiefen Schatten richtet, welche das Bild der gegenwärtigen auf wirtschaftlicher Freiheit beruhenden sozialen Ordnung aufweist. Der Gedanke, daß diese soziale Ungleichheit bis zu einem gewissen Grade immer fortbestehen werde, ist ihm unerträglich; um ihm zu entgehen,

sucht er, selbst seinen entgegenstehenden Überzeugungen zum Trotz, sich mit der Idee des sozialistischen Zukunftsstaates, ja mit dem reinen Kommunismus zu befreunden, sie wenigstens als ultima ratio nicht ganz von sich zu weisen; zum mindesten aber meint er des Glaubens an eine bevorstehende „Weltwende" zu bedürfen, durch welche jene soziale Ungleichheit, gleichviel auf welchem Wege, von Grund aus beseitigt werde.

Dieses tiefe Ergriffensein von dem Übel in jeglicher Gestalt, das die rauhe Wirklichkeit dem Beobachter zeigt, ist einer der eigentümlichsten Charakterzüge Lange's, dessen Einfluß sich nicht nur auf seine sozialpolitischen, sondern auch auf seine ethischen und religiösen Überzeugungen erstreckt. Dort handelte es sich darum, einen Ausgleich zu finden zwischen dem Reichtum einzelner Begünstigter und dem materiellen Notstande der Massen. Hier tritt für Lange ein ähnliches Dilemma hervor: Nur einige wenige gelangen zu einer glücklichen, harmonischen Lebensführung und zur vollen Geistesfreiheit, welche deren unerläßliche Bedingung ist; dürfen aber diese wenigen sich damit begnügen, das für sich selbst erlangt zu haben, was der erdrückenden Mehrheit ihrer Mitmenschen vorenthalten ist? Lange beantwortet diese Frage mit einem entschiedenen Nein. Er stellte einst dem Worte Proudhons „Reichtum ist Diebstahl" das andere entgegen: „Reichtum ist ein Amt". Man könnte zur Ergänzung in seinem Sinne noch ein zweites hinzufügen: „Bildung ist ein Amt". Auch wer sich auf der Höhe des Bildungsstandes seiner Zeit befindet, darf sich nicht in die Wolkenhöhe geistiger Vornehmheit zurückziehen, sondern er muß nun allen die Hand bieten, die sie ihm, nach gleichem Ziele, wenn auch oft nur instinktiv

strebend, hilfesuchend entgegenstrecken. Er muß auch mit dem Beschränktesten gleiche Ausgangspunkte für das Streben nach geistiger und sittlicher Befreiung, vor allem nach Abschüttelung der Fesseln religiöser Dogmatik zu gewinnen suchen, und diese findet er vor allem dann, wenn er sich bemüht, die Empfindungen nachzuerleben, welche menschliches Elend, Unglück und Sünde und das daraus hervorgehende Erlösungsbedürfnis bei den meisten erwecken.

In sehr charakteristischer Weise kommt dieser außerordentliche Einfluß, den die tiefe Empfindung für menschliches Elend auf all seine Überzeugungen ausübte, in einem Gespräche mit seinem Freunde, dem Philosophen Überweg, zum Ausdruck, über das Lange selbst in seiner Geschichte des Materialismus berichtet: „Wir waren darin einig," heißt es hier, „daß die Religion der Zukunft wesentlich eine Religion der Versöhnung und der Freude sein müsse, mit entschiedener Richtung auf die Vollkommenheit des diesseitigen Lebens, welches vom Christentum aufgegeben wird. Nun verwarf Überweg infolge dieses Grundsatzes die ganze Leidens- und Jammerpoesie des Christentums samt den dazu gehörigen tief ergreifenden Melodien und samt der erhabenen Architektur des Mittelalters, die mir sehr ans Herz gewachsen war. Er warf mir vor, ich wolle den neuen Tempel der Menschheit doch wieder gotisch bauen; er verlange einen neuen und heiteren Baustil. Ich wies darauf hin, daß wir doch das soziale Elend und den Kummer des einzelnen nicht wegschaffen könnten, daß in der Verschuldung aller, auch der Gerechtesten, ein tiefer Sinn liege, daß der rücksichtslose Aufruf an die Willenskraft des einzelnen eine tiefe Unwahrheit und Ungerechtigkeit in sich

schließe. Demgemäß verlangte ich auch neben dem heitern Neubau der Religion der Zukunft zum mindesten meine gotische Kapelle für bekümmerte Gemüter und im nationalen Kultus gewisse Feste, in denen auch der Glückliche lernen sollte, in den Abgrund des Elends niederzutauchen und sich mit dem Unglücklichen und selbst mit dem Bösen in der gleichen Linie der Erlösungsbedürftigkeit wieder zu finden. Mit einem Worte: wenn in unserm jetzigen Christentum Jammer und Zerknirschung die Regel, heitere Erhebung und Siegesfreude die Ausnahme bilden, so wollte ich dies Verhältnis umkehren, aber den finstern Schatten, der nun einmal das Leben durchzieht, nicht ignorieren."

„Ich erinnere mich noch sehr genau, wie einmal die Rede davon war, daß man unsere besten Kirchenlieder in den neuen Kultus mit hinüber nehmen müsse, wie etwa die Psalmen in den christlichen Kultus. Überweg fragte mich, was ich denn etwa für ein Lied aus dem protestantischen Liederbuche nehmen möchte, und ich antwortete, im vollen Bewußtsein unserer Differenz, gleich: „O Haupt voll Blut und Wunden." Überweg wandte sich ab und verzichtete darauf, sich mit mir über die religiöse Poesie der Kirche der Zukunft zu verständigen."

Diese Äußerungen zeigen deutlich, in welcher Richtung sich die Anschauungen bewegen, die Lange in Bezug auf die religiöse Entwickelung der Zukunft hegt. Er möchte den Geist des weltflüchtigen Christentums mit dem des weltfreudigen Hellenismus verbinden, aber so, daß eine neue weltgeschichtliche geistige Macht entsteht, welche nicht bloß für die vorbehalten ist, die reich an Geist sind. Dazu aber müssen namentlich zwei Dinge sich vereinigen: eine

weltentflammende ethische Idee und eine soziale Leistung, welche mächtig genug ist, den niedergedrückten Menschen um eine große Stufe emporzuheben. Bis aber dieses in weiter Ferne liegende Ziel erreicht ist, gilt es für den Freund echter Aufklärung, diese nach allen Kräften zu fördern, die Fesseln der konfessionellen Dogmatik abzustreifen, ohne doch die Kraft des Gemüts eine Einbuße erleiden zu lassen, welche in jeder Art religiöser Erhebung zum Ausdruck kommt. „Niemals, nie, wird der entschlossene Freidenker," heißt es in der „Geschichte des Materialismus", „eine Sympathie empfinden können mit dem starren Kirchenregiment und dem toten Buchstabenglauben; wohl aber mit der prophetenhaften Erhebung eines Frommen, in dem das Wort Fleisch geworden ist, und der Zeugnis ablegt von dem Geist, der ihn ergriffen hat . . . . . Weil es die Form des geistigen Lebens ist, die über das innerste Wesen des Menschen entscheidet, so ist auch gerade das Verhalten zu Andersdenkenden ein rechter Prüfstein der Geister, ob sie aus der Wahrheit sind oder nicht . . . Es muß ein schlechter Freund der Wahrheit und Gerechtigkeit sein, wer einen A. H. Franke als Schwärmer verachtet oder das Gebet eines Luther als eitle Selbsttäuschung ansieht. . . Es muß ein schlechter Jünger Christi im eigensten Sinne der Frommen sein, der sich nicht denken kann, daß der Herr, wenn er in den Wolken erscheint, zu richten die Lebendigen und die Toten, einen Atheisten wie Fichte zu seiner Rechten stellt, während Tausende zur Linken gehen, die mit den Rechtgläubigen „Herr, Herr!" sagen."

Es ist bemerkenswert, daß Lange von dem Anblick des Übels in der Welt besonders schmerzlich ergriffen ist, ohne doch daraus, wie es seinem realistischen Zeitalter so

nahe lag, peſſimiſtiſche Konſequenzen zu ziehen oder ſich dem Weltſchmerze hinzugeben, dem ſo manche aus der nämlichen Veranlaſſung anheimfielen. Was ihn davor bewahrte, das war auf der einen Seite ſein Idealismus, der ſich beſonders an dem Studium unſerer großen Klaſſiker in Dichtung und Philoſophie genährt hatte, und das war auf der andern Seite — ein Charakterzug echt realiſtiſcher Art — ſein raſtloſer Schaffensdrang, die Befriedigung, die er, ohne Rückſicht auf den ſchließlichen Erfolg, in der Arbeit ſelbſt ſuchte und fand. Dieſe völlige Hingebung an die Sache und dieſes Aufgehen im unermüdlichen Schaffen auf theoretiſchem, wie auf praktiſchem Gebiete ließ eine thatloſe Hingabe an den Weltſchmerz, der doch meiſt aus einem verfeinerten Egoismus entſpringt, nicht aufkommen. Fanny Lewald hebt dieſen eigentümlichen Charakterzug Langes einmal treffend hervor, indem ſie eine perſönliche Begegnung mit ihm ſchildert: „Heute früh," ſchreibt ſie in ihrem Büchlein „Am Genfer See", „haben wir einen der Männer zum Beſuche bei uns oben gehabt, der mitten in der Geiſtesarbeit, mitten in der ſozialen Bewegung des Abendlandes und ſpeziell Deutſchlands ſteht: den tapferen Dr. Friedrich Lange, den geiſtreichen Verfaſſer der „Geſchichte des Materialismus", der „Arbeiterfrage" u. ſ. w. Er ſieht mit ſeiner kräftigen, gedrungenen Geſtalt, mit den großen braunen Augen, die unter der mächtigen Stirne ſchnell und klug und forſchend umherſehen, ſelber wie ein rüſtiger Arbeiter aus, wie einer, dem das Arbeiten an und für ſich Befriedigung und Genuß gewährt. Ich glaube: wenn Leſſing nicht den Satz ausgeſprochen hätte, der das ehrliche, unausgeſetzte Suchen der Wahrheit über den Beſitz der Wahrheit ſelbſt ſtellt,

ſo hätte Lange ihn denken und ausſprechen können. Wie Leſſings Leben iſt auch Langes Leben ein bewegtes Wanderleben und ein raſtloſer Kampf geweſen."

Männer ſolcher Art bezeugen ihre Wirkſamkeit immer durch zahlreiche tiefgehende Spuren, auch wenn dieſe nicht alle augenfällig hervortreten, auch wenn ſie weniger monumentale Schöpfungen, als fruchtbare Anregungen nach allen Seiten zurücklaſſen. Das iſt auch bei Lange der Fall, und man könnte in dieſer Rückſicht vielleicht auch auf ihn das Wort anwenden, welches Schelling einmal von Leibniz gebraucht: „Er hatte in ſich den allgemeinen Geiſt der Welt, der in den mannigfaltigſten Formen ſich offenbart und, wo er hinkommt, Leben verbreitet."

III.
Victor Couſin.

Victor Couſin.

Als vor einigen Jahren Ernſt Renan aus dem Leben ſchied, betonte man bei der Würdigung ſeiner Verdienſte faſt auf allen Seiten auch ſeine engen Beziehungen zur deutſchen Wiſſenſchaft wie zum geſamten deutſchen Geiſtesleben. Dieſe Thatſache iſt richtig und ihre Bedeutung in Rückſicht auf die Individualität Renans nicht gering anzuſchlagen. Aber er ſteht in dieſer Beziehung durchaus nicht iſoliert da, wie es nach manchem der Renan-Nekrologe wohl ſcheinen könnte, ſondern neben ihm gab es und gibt es auch heute noch eine nicht unbedeutende Anzahl hervorragender Männer in Frankreich, bei denen die äußere Verbindung oder die innere Verwandtſchaft mit der Eigenart deutſcher Forſchung und deutſchen Geiſteslebens oder in den meiſten Fällen die Vereinigung von beiden einen der weſentlichſten Züge in ihrem geiſtigen Charakter bildet. Gemeinſam iſt dieſen allen eine philoſophiſche Tradition und eine Reihe beſtimmter philoſophiſcher Überzeugungen. Aber der Schwerpunkt ihrer Arbeit liegt bei ihnen ſo wenig wie bei Renan ſelbſt in der theoretiſchen Um- und Fortbildung dieſer Philoſopheme, ſondern in ihrer Anwendung auf die exakten Wiſſenſchaften, ganz beſonders auf die hiſtoriſchen Disziplinen. Hier namentlich ſuchen

sie die Gründlichkeit und Exaktheit der philologischen Einzelforschung zu verbinden mit der Weite des Gesichtskreises und dem Schwunge der Darstellung, die von der geschichtsphilosophischen Durchdringung der historischen Thatsachen herzuleiten sind. Ihre Denkungsart ist durchweg idealistisch, häufig freilich auch verknüpft mit jener dem „Esprit" verbündeten Skepsis, wie sie dem Naturell der Franzosen so gemäß ist und ihm häufig auch besonders gut ansteht. Diese ganze Gruppe von Gelehrten und Schriftstellern — es gehören dazu teils noch Lebende, teils ganz kürzlich Verstorbene wie Janet, Jules Simon, Waddington, Barthélemy St. Hilaire, Franck, Caro, Vacherot u. a. — ist, wie gesagt, namentlich innerlich verbunden durch eine gemeinsame philosophische Tradition, sie bildet eine philosophische Schule, wenn man dieses Wort nicht in allzu engem Sinne nehmen will, die Schule der Spiritualisten oder der Eklektiker, wie sie meist genannt wird. Ihr Begründer und ihr erstes Haupt ist Victor Cousin.

I.

Cousin wurde im Jahre 1792 geboren als der Sohn eines Uhrmachers. Dieser schloß sich mit Begeisterung beim Ausbruch der Revolution ihren Prinzipien an und war allen republikanischen Regierungen treu ergeben, obwohl er nicht dazu gemacht war, um auch agitatorisch für seine Ideen zu wirken. Jedenfalls aber verdankte Victor Cousin diesem Milieu, das ihn im Hause seines Vaters umgab, und besonders den Einwirkungen, die letzterer selbst auf ihn ausübte, daß die Grundanschauungen der Revolution, deren Wechselfälle seiner Jugend die stärksten Eindrücke boten,

einen bleibenden Bestandteil auch seiner eigenen Überzeugungen bildete. Mit Nachdruck und Wärme hebt er diesen Umstand selbst noch in späteren Jahren hervor: „Ich bin geboren mit der französischen Revolution. Sobald meine Augen sich öffneten, sah ich ihr Banner bald traurig wehen, bald ruhmvoll flattern. Ich habe lesen gelernt bei ihren Gesängen; ihre Feste sind auch die meiner Kindheit gewesen. Mit zehn Jahren kannte ich die Namen ihrer Helden. Ich höre noch auf dem Marsfelde und auf dem Vendômeplatz die feierlichen Grabreden beim Leichenbegängnis von Marceau, Hoche, Kleber, Desaix. Ich wohne den Truppenrevuen des ersten Konsuls bei. Ich sehe dieses große, bleiche und melancholische Antlitz, das so ganz verschieden war von der Erscheinung des Kaisers, namentlich von der, da er mir zum letztenmale am Ende der hundert Tage auf der Terrasse des Elysee erschien. Mein patriotischer Instinkt hat sich nicht einen Augenblick täuschen lassen durch den Glanz einer Militärdiktatur, die ich nicht verstand. Ich habe nichts verstanden und geliebt als die Eroberungen der Freiheit."

Seine humanistischen Studien erledigte Cousin auf dem lycée Charlemagne. Schon hier entwickelte er die glänzendsten Fähigkeiten und zeichnete sich durch seine Leistungen so sehr aus, daß er 1810, bei seinem Abgange, sämtliche Preise erhielt bis auf einen, den Preis für lateinische Verse. Und auch dieser wurde ihm nur deshalb vorenthalten, weil er Abälards bekannte Geliebte Héloïse allzu freimütig verherrlicht hatte. Diese ungewöhnlichen Erfolge lenkten schon früh die öffentliche Aufmerksamkeit auf ihn hin, und so bot ihm u. a. der Napoleonische Minister des Innern Montalivet eine Stelle als „auditeur"

im Staatsrate an. Aber Couſin lehnte ab, teils wegen innerer Abneigung gegen den Dienſt im Intereſſe des Kaiſertums, teils weil er von vornherein entſchloſſen war, ſich einer rein wiſſenſchaftlichen Laufbahn zuzuwenden. Um dieſe vorzubereiten, trat er zunächſt in die école normale ein, eine Unterrichtsanſtalt, die dazu beſtimmt war, die befähigtſten Abiturienten der franzöſiſchen Gymnaſien für ihre wiſſenſchaftliche und litterariſche Laufbahn, namentlich zu Dozenten an den Hochſchulen, heranzubilden und zwar, was damals noch etwas Neues war, durch einen von dem Einfluſſe der Kirche und jeder religiöſen Einwirkung gänzlich losgelöſten Studiengang. Die Anſtalt, die eine Ergänzung zur Pariſer Univerſität bildete, war 1810 gegründet worden, in demſelben Jahre alſo, in dem Couſin das Gymnaſium verließ, und er war der erſte von allen, die in die Liſte der „Normalſchüler“ eingetragen wurden.

Couſin hatte zuerſt die Abſicht gehabt, ſich dem Studium der ſchönen Wiſſenſchaften, beſonders der Litteraturgeſchichte, zu widmen, aber bald feſſelte ihn die Philoſophie ſo ſehr, daß er ihr gegenüber alle anderen Studienobjekte in die zweite Reihe ſtellte. Er nennt ſelbſt als ſeine Lehrer die drei hervorragendſten Vertreter der Philoſophie im damaligen Frankreich, deren Vorträge er teils an der école normale, teils an der Univerſität hörte: Laromiguière, Royer-Collard und Maine de Biran. Von dem letzteren, dem zu jener Zeit anerkannten Haupte der ſpiritualiſtiſchen Schule, wurde er auch in ſeine Häuslichkeit eingeführt, wo jeden Freitag abend ſich eine Reihe von hervorragenden Männern, wie die beiden Cuviers, Ampère, Guizot, Royer-Collard u. a. zu philoſophiſchen Geſprächen zu verſammeln pflegten. Von jenen drei Lehrern wußte ein jeder den jungen Couſin außerordentlich zu feſſeln, obwohl jeder von ihnen einer anderen Doktrin anhing. Schon aus dieſem Grunde wurde er zweifellos ſpäter mit veranlaßt, einen ſelbſtändigen Standpunkt zu ſuchen, der es ihm ermöglichte, die verſchiedenen Lehrmeinungen weder bedingungslos anzunehmen, noch bedingungslos zu verwerfen, ſondern ihren dauernden Wahrheitsgehalt zu einer neuen Einheit zu verbinden.

Als 1815, nach dem Sturze des Kaiſerreichs, Royer-Collard zum Kurator der Pariſer Univerſität ernannt worden war, übertrug dieſer ſeinem Schüler Couſin proviſoriſch den Lehrſtuhl für moderne Philoſophie, den er ſelbſt bisher inne gehabt hatte. Couſin begann ſeine Vorleſungen in einer alten, halb verfallenen Kapelle, die ehemals zu einem Jeſuitenkolleg gehört hatte, aber bald wuchs die Zahl ſeiner Hörer derart an, daß man ihm den größten Hörſaal, welchen Paris aufzuweiſen hatte, das Amphitheater der Sorbonne, zur Verfügung ſtellen mußte. Er entfaltete bereits hier jene glänzenden Gaben, die ihn zu einem der größten akademiſchen Lehrer Frankreichs gemacht haben, und ebenſo verſuchte er auch ſchon in jenen erſten Vorleſungen ſeine eigenen Wege zu wandeln und einen ſelbſtändigen philoſophiſchen Standpunkt zu gewinnen. Einige Gedankenreihen, die ihm ſpäter eigentümlich waren, traten ſchon jetzt hervor, aber im ganzen blieb er doch noch abhängig von den Ideen ſeiner Lehrer wie von der philoſophiſchen Tradition ſeines Landes, und er glänzte damals auf dem Katheder mehr durch ſeine natürliche Beredſamkeit und ſein Lehrtalent als durch die Größe, Kühnheit und innere Folgerichtigkeit ſeiner Ideen. Couſin

fühlte selbst das Unzureichende seines philosophischen Standpunktes, und er faßte deshalb den Entschluß, von neuem von Grund aus zu lernen und sich zu diesem Zwecke in die Schule der großen deutschen Philosophen seiner Zeit zu begeben, deren Ruhm angefangen hatte, allmählich auch in Frankreich sich zu verbreiten. Die Verbindung, die er so mit Deutschland anknüpfte, wurde von entscheidender Bedeutung für ihn selbst wie für die geistige Entwickelung seines Landes.

Von der großen durch Kant begonnenen philosophischen Revolution, die, gleichzeitig mit der politischen Umwälzung in Frankreich, in Deutschland stattgefunden hatte, waren schon frühzeitig mannigfache, zum Teil allerdings sehr verworrene Nachrichten über den Rhein hinübergedrungen, ja sie hatte hier auch direkt mancherlei Einwirkungen ausgeübt, von denen selbst Cousins eigener Entwickelungsgang nicht ganz unberührt geblieben war. So hatte ihn namentlich einer seiner Lehrer, Royer-Collard, bereits auf Kant hingewiesen, und er hatte in dem gesellschaftlichen Kreise, der sich um Maine de Biran zu versammeln pflegte, u. a. den Philosophen Stapfer kennen gelernt, der die zeitgenössische deutsche Philosophie zu einem bevorzugten Gegenstande seiner Studien gemacht hatte. Aber weder der eine noch der andere vermochte damals die Bedeutung und die Eigenart der geistigen Bewegung, die in Deutschland stattgefunden hatte und noch immer weitere Kreise zog, ganz zu würdigen, selbst nur annähernd zu erkennen. Für Royer-Collard war der größte deutsche Denker kaum mehr als ein hervorragender Moralphilosoph, den er mit den Schotten, namentlich Reid, auf eine Stufe stellte. Stapfer anderseits hatte sich vom historischen Standpunkte aus eingehender mit der neuesten Gedankenentwickelung in Deutschland, aber ohne feste Urteilsfähigkeit, beschäftigt, und er nahm ihr gegenüber mehr den Standpunkt eines exakten Chronisten als den eines reflektierenden Beobachters ein. Dem vollen Verständnis für die gesamte blühende Geisteskultur, deren sich Deutschland im Zeitalter der großen Revolution erfreute, wurde erst die Bahn gebrochen durch eine geniale Frau, durch Madame de Staël.

Nachdem der erste Sturm der Revolution sich etwas gelegt hatte, war es Frau von Staël gewesen, die zuerst verstanden hatte, inmitten einer allgemeinen Erschlaffung und Mutlosigkeit wieder neues geistiges Leben zu erwecken. Als Mittelpunkt der nach dem Sturze Robespierres neu erstandenen Pariser Salons gab sie durch ihr persönliches Wirken nach allen Seiten hin die fruchtbarsten Anregungen, sie gab namentlich der Poesie, welche in den Schreckenstagen des Konvents fast ganz geschwiegen hatte, eine geänderte Richtung und ein bis dahin neues, das romantische Ideal. In ähnlicher Weise wirkte sie bedeutsam auf dem Gebiete der Philosophie. Eine solche war eigentlich am Ende der Revolutionsepoche, zu Beginn des 19. Jahrhunderts, so wenig in Frankreich vorhanden wie eine lebenskräftige Dichtung. Denn einige Nachzügler aus der sensualistischen Schule Condillacs, einige Moralphilosophen, die sich in ihren armseligen Schriften abmühten, das Interesse als das höchste Lebensideal zu erweisen, können kaum in Betracht kommen. Sie übten nur einen sehr geringen Einfluß aus, und das war um so erklärlicher, als die Philosophie überhaupt nach dem vorläufigen Scheitern der Revolution, die sie so sehr inspiriert hatte, allgemein in den größten Mißkredit gekommen war.

Erſt Frau v. Staël führte auch nach dieſer Richtung eine Wandlung herbei. Sie knüpfte zunächſt an die beſten Traditionen ihres eigenen Landes an, an die idealiſtiſche Philoſophie, wie ſie durch Descartes, Montesquieu und namentlich ihren engeren Landsmann Rouſſeau repräſentiert wurde. Als die direkte Fortſetzung und höchſte Vollendung dieſes franzöſiſchen Idealismus betrachtete ſie die deutſche Philoſophie von Leibniz bis auf Kant und ſeine Schüler und Zeitgenoſſen, die Fichte, Schelling, Schiller, Herder, Jacobi u. ſ. w., und ſo ſuchte ſie in einer eigenen Schrift, in dem berühmten Buche „Über Deutſchland“ ihre Landsleute für die großen Geiſtesſchöpfungen dieſer Männer zu begeiſtern, deren Schriften ſie ſorgfältig ſtudiert und von denen ſie mehrere auf ihren wiederholten Reiſen perſönlich kennen gelernt hatte.

Es war eine ganz neue Welt, die damit den Franzoſen erſchloſſen wurde. Denn bis zum Erſcheinen jener Schrift galt Deutſchland gemeinhin als ein barbariſches Land, bewohnt von einem Volke, das für militäriſche Dreſſur Sinn und Verſtändnis habe, aber nicht für Kunſt und Wiſſenſchaft. So weit einige geiſtige Regſamkeit vorhanden ſei, ſo war die vulgäre Meinung bei den Franzoſen, verdankten die Deutſchen ſie ihrem Nachbarvolke. Thatſächlich hatte ja auch in der erſten Hälfte des 18. Jahrhunderts der franzöſiſche Geiſt eine unbeſtrittene Herrſchaft ausgeübt und nirgendwo mehr als bei uns, ſo daß noch 1780 — damals freilich ſehr mit Unrecht — Friedrich der Große in ſeinem Buche über die deutſche Litteratur die allgemeine Behauptung aufſtellte, die Deutſchen ſeien zu nichts gut als zum Eſſen, Trinken und Schlagen. Dieſe ganze Situation änderte ſich mit einem Male, als Frau von Staël

mit ihrem Buch an die Öffentlichkeit trat, das den Zuſtand des geiſtigen Lebens in Deutſchland ſchilderte. Den erſtaunten Blicken ihrer Landsleute zeigte ſich hier eine Geiſteskultur von ungeahnter Ausdehnung und Kraft, eine Dichtung von originaler Größe, eine große Anzahl der tiefſinnigſten philoſophiſchen Syſteme, deren Urheber den Plato und Ariſtoteles ebenbürtig zu ſein ſchienen, ein Reichtum an neuen und fruchtbaren Ideen, dem man in den neueren Zeiten kaum irgendwo etwas ähnliches zur Seite ſtellen konnte. Das alles ſchilderte Frau v. Staël überdies in glänzender Darſtellung und mit dem Tone der faſt uneingeſchränkten Bewunderung, der die ſelbſtändige Kritik ſich nur ſelten zaghaft zugeſellte. Sie trat in Deutſchland ein, ſagt ein Zeitgenoſſe von ihr, wie in einen Tempel; denn ſie entwickelte die dort geltenden Lehren mit einer Art religiöſer Ehrfurcht und machte ſie bisweilen zum Gegenſtande eines wahren Kultus!

Das Buch „De l'Allemagne“ erſchien zuerſt 1810, wurde aber damals von der Napoleoniſchen Cenſur unterdrückt, die darin den Todfeind der Napoleoniſchen Herrſchaft, den deutſchen Idealismus, der ſich um den Begriff der Freiheit wie um ſeine Achſe bewegte, in gefährlicher Weiſe verherrlicht ſah. Erſt 1814 durfte Frau v. Staël aus der Verbannung zurückkehren und konnte ihr Buch nach dem Sturze des Kaiſerreichs von neuem erſcheinen. Unter denen, die es mit Begeiſterung laſen, befand ſich auch Couſin, obgleich der Kontraſt des hier Geſchilderten mit der Armſeligkeit des geiſtigen Lebens im eigenen Lande ſeinen patriotiſchen Stolz zuerſt verwundete. Bald darauf trat er mit der Verfaſſerin ſelbſt perſönlich in nähere Beziehungen und lernte in ihrem Salon u. a. auch Auguſt

Wilhelm Schlegel kennen, der seine Freundin schon seit längerer Zeit als getreuer Mentor begleitet hatte. Die persönliche Einwirkung beider ließ in ihm vollends den Entschluß reifen, selbst nach Deutschland zu reisen und persönlich die Herrlichkeiten zu hören und zu schauen, von denen man ihm berichtet hatte, vor allem die deutsche Philosophie an der Quelle zu studieren.

Es war ein kühnes Unternehmen für einen jungen Mann von 25 Jahren, die berühmtesten Männer Europas aufzusuchen und diesen deutschen Professoren, die so wenig Plauderer und so wenig mitteilsam waren, die ein so schlechtes Französisch sprachen wie er selbst ein schlechtes Deutsch, ihre vertrautesten Gedanken über die Ideen, die Persönlichkeiten und Systeme ihrer Zeit zu entlocken. Man wird bei diesem Unternehmen Cousins einigermaßen an die moderne Kunst des Interviewens erinnert, die gerade die Franzosen so oft und so geschickt üben. Aber freilich war es nicht äußerliche Neugierde, sondern Wissensdurst, der ihn nach Deutschland führte; und jene führenden deutschen Geister hatten ihrerseits allen Grund, diesen jungen Franzosen, der ihnen so unbefangen suchend entgegentrat, mit offenen Armen zu empfangen. P. Janet, einer der treuesten Schüler Cousins, möchte diese Thatsache in einer Studie über ihn auf einen allgemeinen Charakterzug der Deutschen zurückführen. Diesen nämlich fehle bei aller ihrer Tiefe die Leichtigkeit, die Klarheit der Darstellung ihrer Ideen, der Geschmack, den die Franzosen immer auch in die strengste Wissenschaft hineinzutragen wüßten, und deshalb sei es immer der Ehrgeiz gerade der größten Deutschen gewesen, Frankreich zu gefallen: man brauche nur an Friedrich den Großen, Goethe, Humboldt, Richard Wagner u. s. w. zu denken. Diese Behauptung ist nur zum Teil zutreffend, sie leidet unter den Übertreibungen, zu denen das Übermaß patriotischen Stolzes die Franzosen so oft verführt. So viel ist jedenfalls sicher: es mußte für diese philosophischen Systematiker in Deutschland von hohem Werte sein, ihren Ideen gerade in Frankreich Eingang zu verschaffen, das für jetzt, da das geistige Leben nach den Schrecken der Revolutionszeit neu erstand, den empfänglichsten Boden darbot, während in Deutschland ein jeder schon Partei genommen hatte und die einzelnen Schulen sich heftig befehdeten. Auch Cousin selbst hatte sich noch keiner bestimmten Richtung endgültig angeschlossen, er war jung und litterarisch noch wenig hervorgetreten.

So kam man ihm von allen Seiten mit Vertrauen entgegen, um so mehr, als die Stimmung gegenseitigen Vertrauens damals in der europäischen Völkerfamilie vorherrschend war. Der neue Aufschwung von Handel und Industrie, den die großen technischen Entdeckungen und Erfindungen der Neuzeit besonders beförderten, hatte die Völker wirtschaftlich schon bedeutend angenähert, der gemeinsame politische Druck, den die heilige Allianz auf alle ausübte, ließ allmählich immer mehr die politischen Sympathien erstarken, unter dem ermunternden Zurufe und der thätigen Beihilfe Goethes hatten sich jetzt eben die Anfänge einer Weltlitteratur herausgebildet, der Nationalismus trat noch zurück hinter den kosmopolitischen Ideen der Gemeinschaft und Verbrüderung der Völker. „Damals", sagte Cousin selbst später einmal wehmütig beim Rückblick auf jene Zeit, „wurde ich jenseits des Rheines empfangen wie die Hoffnung. Ich wagte es, alle Fragen vorzubringen, und man antwortete darauf mit

völliger Hingebung. Es gibt nur einen Frühling im Jahre, nur eine Jugend im Leben, nur einen flüchtigen Augenblick des Vertrauens unter den Gliedern der menſchlichen Familie.“

Der Weg, welchen Couſin auf ſeiner Reiſe einſchlug, führte ihn zuerſt nach Frankfurt und Heidelberg und von hier aus nach den nördlich der Mainlinie gelegenen Mittelpunkten des gelehrten und litterariſchen Deutſchland. Süddeutſchland, beſonders München, lernte er erſt auf einer zweiten Reiſe gründlicher kennen. Längeren Aufenthalt nahm er namentlich in Marburg, Göttingen, Berlin, Leipzig, Jena und Weimar. Von den Berühmtheiten, die Couſin damals, angelockt von ihrem großen Rufe, aufſuchte, iſt heute ein Teil nur dem Hiſtoriker noch bekannt, namentlich die Denker und Gelehrten von geringerer Bedeutung, welche um die großen Syſteme ſich bewegten wie die Planeten um die Sonne. Dem Scharfblicke des Franzoſen entgeht es nicht, wie gerade dieſe Kärrner, welche beſchäftigt waren, weil die Könige gebaut hatten, eine erſtaunliche Kurzſichtigkeit in ihren Anſchauungen zeigten, die ihnen jedes unbefangene Urteil raubte. Die ſtarre Ausſchließlichkeit, welche bei den ſchöpferiſchen Geiſtern mit ihrer Größe untrennbar verknüpft iſt, wurde bei dieſen ihren Trabanten zu einer Art von wiſſenſchaftlicher Orthodoxie, welche ſich von der religiöſen in Bezug auf ihre Beſchränktheit nur wenig unterſcheidet.

Der lernbegierige Franzoſe mußte im Anfang nicht wenig verwirrt werden, als ihn der eine auf Kant hinwies, in deſſen Syſtem die volle Wahrheit nun ein für allemal deponiert ſei, ein anderer Fichte als wahren Propheten verherrlichte und nicht eindringlich genug vor dem

alten Kant und dem jungen Schelling warnen konnte, ein dritter wohl gar alle dieſe Neuerer einſchließlich Kant insgeſamt verurteilte und beim alten Wolf zu verharren erklärte u. ſ. w. Um ſo mehr wurde er dann aber von den wahrhaft bedeutenden und bahnbrechenden Geiſtern gefeſſelt. Von den Philoſophen übte Hegel die größte Wirkung auf ihn aus, nächſt ihm Schleiermacher, der ihn für ſeine eigenen Ideen wie für Spinoza und Platon zu begeiſtern wußte — der Platonismus ſpielte ſeitdem in der Philoſophie Couſins eine bedeutende Rolle — auch Fries, mit dem er nicht nur auf philoſophiſchem, ſondern auch auf politiſchem Gebiete ſympathiſierte.

Einen mächtigen und tiefen Einfluß empfing er ſodann aber von der Perſönlichkeit Goethes. Couſin hat über dieſen ſeinen erſten Beſuch bei ihm einen feſſelnden Bericht in der Revue des deux mondes — mit einigen Veränderungen wieder abgedruckt in ſeinen Fragments philosophiques — ſpäterhin veröffentlicht, der mit zu den intereſſanteſten gehört, welche wir über den alternden Goethe beſitzen. Da er im allgemeinen in Deutſchland wenig bekannt iſt, ſo mögen einige intereſſante Stellen auch hier wiedergegeben werden, welche zugleich Couſins Charakteriſierungskunſt erkennen laſſen: „Goethe iſt ein Greis von ungefähr 69 Jahren, er ſchien mir keine 60 alt zu ſein. Er hat die Figur Talmas mit ein wenig mehr Embonpoint, vielleicht iſt er auch ein wenig größer. Die Linien ſeines Geſichtes ſind groß und ſcharf gezeichnet, ſeine Stirn hoch, die Geſtalt ziemlich breit, aber wohl proportioniert, der Mund ſtreng, die Augen durchdringend, die Farbe dunkel, der allgemeine Ausdruck der der Kraft und des Nachdenkens. . . . Sein Schritt iſt ruhig und

langsam wie seine Sprechweise, aber an einigen starken Gesten, die sich bei ihm zuweilen einstellen, merkt man, daß das Innere in lebhafterer Bewegung ist, als das Äußere. Die Unterhaltung, welche zuerst kühl ist, belebt sich allmählich. . . . Wir blieben ungefähr eine Stunde zusammen. Ich wurde besonders betroffen durch seine große Denkungsart (grand sens). Er hat mir gegenüber keine Paradoxie, keine seltsame Behauptung vorgebracht, obgleich er mir nur Neues gesagt hat. Von Zeit zu Zeit brach seine Phantasie durch; viel Geist im Detail und in der Entwickelung; ein wahres Genie im Elemente der Idee. Was mir ihn am meisten zu charakterisieren scheint, ist die Ausbreitung (l'étendue) seines Geistes. . . . Es ist mir unmöglich, eine Vorstellung zu geben von dem Reize des Goetheschen Wortes. Alles ist individuell, und doch hat alles den Zauber des Unbegrenzten. Präzision und Ausdehnung, Klarheit und Kraft, Fülle und Einfachheit und eine nicht zu beschreibende Anmut liegt in seinen Worten. Ich hörte ihn mit Entzücken an. Er ging ohne Anstrengung von einer Idee zur anderen, über jede ein weithin strahlendes sanftes Licht verbreitend, welches mich erleuchtete und mich bezauberte. Sein Geist entfaltete sich vor mir mit der Reinheit, der Leichtigkeit, dem milden Glanze und der energischen Einfachheit Homers."

Cousin hat Goethe später noch dreimal besucht, 1824, 1825 und im Herbst des Jahres 1831, wenige Monate vor dem Tode des Dichters. Auch mit den näheren Freunden und Verwandten des Goetheschen Hauses trat er damals in nahe persönliche Beziehungen, ganz besonders mit Ottilie und Bettina von Arnim. Die Erinnerungen, welche er darüber veröffentlicht hat, enthalten mancherlei

neue und interessante, auch für die Goethe-Forschung wertvolle Mitteilungen.

Auf seiner Reise nach Frankreich nahm Cousin noch einen mehrwöchigen Aufenthalt in Heidelberg, in keiner anderen Absicht, als um den vertrauten Umgang Hegels noch für längere Zeit genießen zu können. Als er zum erstenmale nach Heidelberg gekommen war, hatte es ursprünglich gar nicht in seiner Absicht gelegen, Hegel zu besuchen, dessen Name damals noch nicht viel mehr bedeutete als der irgend eines anderen namhaften Schülers von Schelling. Als er dann auf Anraten des Prof. Daub dennoch bei Hegel vorsprach, empfing er von dessen Persönlichkeit wie von den philosophischen Grundanschauungen, die er ihm entwickelte, einen so bedeutenden Eindruck, daß er beschloß, beiden das eingehendste Studium zu widmen und den ihm verbleibenden größeren Teil seiner freien Zeit darauf zu verwenden. Eben damals war kurz vorher Hegels Encyklopädie erschienen, welche sein ganzes System in den Grundzügen darstellte. Cousin machte sich mit rastlosem Eifer daran, das Werk zu studieren, aber es kostete ihn natürlich große Mühe, in die abstrakte Begriffswelt des Meisters einzudringen, in diese, wie er selbst hervorhebt, „kompakte und zusammengedrängte Masse von Formeln und Abstraktionen", im Vergleich mit welcher die Werke des hl. Thomas oder des Duns Scotus das reine Kinderspiel seien. Hegel hatte ihm zur Beihilfe einen seiner Schüler, einen jungen Franzosen Namens Carové, empfohlen. Mit diesem zusammen pflegte dann Cousin des Morgens, die Encyklopädie unter dem Arm, in den Schloßanlagen oder auf dem Philosophenwege umherzuwandern, wobei der eine fragte, der andere antwortete und wohl auch examinierte.

Aber Carové war oft nicht klüger als sein Schüler, und man pflegte deshalb des Abends, wenn man zum Thee bei Hegel zusammenkam, von diesem Aufschluß über die zahlreichen dunklen Stellen zu erbitten. Indessen, bekennt Cousin in seinem des Humors nicht entbehrenden Reiseberichte, „das Orakel selbst war auch nicht immer sehr verständlich."

Daß er damals nach seiner ersten Reise noch wenig in die Philosophie Hegels eingedrungen war, bezeugen Cousins eigene Worte und der Inhalt der Vorlesungen, welche er nach seiner Rückkehr wieder aufnahm. Sind hier auch die Spuren des Hegel'schen Einflusses unverkennbar, so zeigt er sich doch vorerst noch in größerer Abhängigkeit von Kant, Fichte und Schleiermacher, besonders aber von Schelling, den er zwar damals noch nicht persönlich kennen gelernt — das geschah erst im nächsten Jahre —, auf den man ihn aber am meisten von allen Seiten hingewiesen hatte, als den eigentlichen Erben des Kant-Fichte'schen Geistes, als den zur Zeit ruhmvollsten philosophischen Systematiker. Aber wie diese verschiedenen Einflüsse auch unter einander abzustufen sind, jedenfalls waren es die Ideen des deutschen Idealismus, die Cousin sodann auf dem Katheder entwickelte, mit all der Beredtsamkeit, welche ihm zu Gebote stand, und mit all der feurigen Begeisterung, mit welcher jugendliche Adepten für ihre neugewonnenen Einsichten zu wirken pflegen, welche aber in diesem Falle auch vom Gegenstande selbst mit hervorgerufen wurde. Seine Vorlesungen fanden denn auch begeisterten Anklang und eine ständig wachsende Zahl von Zuhörern, die zuletzt auf 800 stieg. Nicht nur die strebenden Jünger der Wissenschaften, sondern auch ältere

Männer von Rang und Bedeutung sammelten sich zu den Füßen des jungen Dozenten und hingen begeistert an seinen Worten.

Man muß, um diesen ungewöhnlichen Erfolg eines Professors verstehen zu können, sich den geistigen Gesamtzustand des damaligen Frankreich vergegenwärtigen. Man befand sich damals in den Anfängen der Restaurationsepoche. Eine Fülle von großen und erschütternden Ereignissen war in dem kürzesten Zeitraum, der kaum ein Menschenalter umfaßte, an den Mitlebenden vorübergegangen, die eine Umwälzung hatte der anderen, oft entgegengesetzten, Platz gemacht: die stürmischen Tage der Revolutionsbewegung, die begeisterte Proklamierung der Menschenrechte, dann die Schreckenstage des Konvents, das Konsulat, das Kaiserreich mit seinen weltumspannenden Plänen und seiner Machtfülle, endlich dessen jäher Sturz und die Rückkehr der Bourbonen: dieser ganzen Flut wechselvoller politischer Entwickelungen und Katastrophen stand namentlich die aufstrebende jüngere Generation ratlos und verwirrt gegenüber. Sie begeisterte sich für die Prinzipien der Revolution, für Freiheit und Menschenrechte, sie berauschte sich auch wohl an dem politischen Glanze des Kaisertums: aber das eine wie das andere war von der Wirklichkeit hinweggefegt, von der Geschichte gleichsam ad absurdum geführt worden. War nun das alles bloß ein leeres Schattenspiel, eine kurze bedeutungslose Episode, bei der, wie die Theoretiker der Reaktion glauben machen wollten, der Zufall den Regisseur, närrische und verbrecherische oder auch wohl verführte Menschen die Akteurs abgegeben hätten? Man konnte und wollte das nicht glauben, aber gegenüber der Restauration, für welche

einerseits die Wirklichkeit sprach, die immer so viel Überzeugungskraft besitzt und die anderseits so bequem und mechanisch alles auf ihre göttliche und weltliche Autorität zurückzuführen vermochte, fehlte es an einer plausiblen Formel, um jene Ereignisse zu erklären, an einer geschlossenen Theorie, welche das Vergangene mit der Gegenwart rechtfertigend verknüpfte und so die Hoffnung auf eine bessere Zukunft erweckte und stärkte.

Eben jene Formel und diese Theorie bot nun Cousin seinen entmutigten Landsleuten, indem er das Banner des deutschen Idealismus in Frankreich entfaltete. Er zeigte mit der Identitätsphilosophie Schellings und Hegels, daß es ein Absolutes gibt, das sich in allen Erscheinungen offenbart, im Leben der Natur sowohl, wie in dem geschichtlichen des Geistes. Überall herrscht die strengste Gesetzmäßigkeit und eine stetige Entwickelung, keine Wirkung geht verloren, auch nicht im geschichtlichen Fortschritt der Menschheit, wie oft wir auch seinen wunderlichen Gang nur schwer verstehen können. Mit Kant und Fichte stellte dann Cousin vor allem den erhabenen Begriff der Sittlichkeit auf, und damit in untrennbarer Verknüpfung den der wahren Freiheit, welche niemals wirklich *ist*, sondern täglich von neuem erobert werden muß, ja die gerade dann am meisten sich bekunden kann, wenn ihr die gemeine Wirklichkeit hemmend entgegentritt — wie es ja der politischen und geistigen Freiheit gegenüber damals im Zeitalter der Reaktion in Frankreich der Fall war. Fichte bringt diesen unerschütterlichen Freiheitsgedanken, den damals Cousin lehrte, zum schärfsten Ausdruck: „Wird unser äußeres Wirken in hemmende Fesseln geschlagen, laßt uns desto kühner unseren Geist erheben zum Gedanken der Freiheit, zum Leben in

diesem Gedanken, zum Wünschen und Begehren nur dieses einigen.“ Schließlich charakterisiert diese Vorlesungen Cousins natürlich auch besonders eben das, was allen diesen deutschen Idealisten gemeinsam war: der allgemeine Humanitätsgedanke, der zuversichtliche Optimismus, der freudige Glaube an die Güte der Menschennatur und deren schließlichen Durchbruch im Fortgange der geschichtlichen Entwickelung.

Wie sehr Cousin unter solchen Verhältnissen die Stimmung seiner Zeitgenossen traf, ist leicht einzusehen. Es liegen dafür zahlreiche Zeugnisse bedeutender Männer jener Zeit vor. Statt vieler seien hier nur die Worte angeführt, mit denen Ch. de Rémusat noch im Jahre 1868, auf jene Zeit zurückblickend, Jules Favre, den Nachfolger Cousins in der Akademie, begrüßte. „Überrascht, gedemütigt, bestürzt (nämlich nach dem Sturze des Kaisertums und der Rückkehr der Bourbonen), voll Groll und Mißtrauen gegen die Mächte dieser Welt, fragten wir uns, die Sieger wie die Besiegten, beim Eintritt ins Leben, zu welchem Lichte wir uns hinwenden sollten, und ob wir nicht dazu verdammt wären, für immer der Spielball der Ereignisse zu bleiben. Stellen Sie sich vor, was wir da empfinden mußten, als wir an den bescheidenen Orten des öffentlichen Unterrichts einen jungen Mann vor uns sich erheben sahen, der freudig und ernst, feierlich und leidenschaftlich von dem Lehrstuhl herab uns mit mächtiger Stimme sagte: „Fasset Mut und richtet euch wieder auf. Nichts von dem, was geopfert wurde, ist verloren. Die Wechselfälle der Macht und des Schicksals haben keine Gewalt über die Wahrheit. Erhaben über Politik und Krieg, zeigt uns die Philosophie die unveränderliche Idee

des Rechts, deren Dienerinnen Politik und Krieg sein müssen, wenn sie nicht verächtlich sein wollen. Möge alles, was untergegangen ist, euch zu dem zurückführen, was nie untergeht. Den Blick fest auf das Recht gerichtet, weihet euch seiner Sache. Gehet zurück auf die Lehren, welche in der Betrachtung der notwendigen Wahrheiten den wahren Ursprung der Vernunft wiederfinden, und die dieser zugleich ihre Vorrechte wie ihre Gesetze wiedergeben. So werdet ihr das unterbrochene Werk der französischen Revolution wieder aufnehmen, indem ihr die Grundsätze derselben reinigt und sichert. Zu lange haben wir frei sein wollen mit der Moral von Sklaven. Es ist Zeit, eine Philosophie ins Leben zu rufen, welche, wie Plato sie nennt, die Philosophie von freien Männern sei." — „Man kann sich schwer vorstellen, was derartige Lehren für das jüngere Geschlecht bedeuteten. Durch sie wurden die Geister von neuem geboren zur Hoffnung, zum Vertrauen, zum Stolze. Es war die Zeit, wo junge Herzen das Gelübde ablegten, sich dem Dienste des Guten und Wahren, der Verteidigung des Rechtes zu weihen und wo sie die Mission empfingen, welche später die ihres ganzen Lebens sein sollte."

Eben dieser freiheitliche Geist aber, der die aufstrebende Jugend begeisterte und anfeuerte, dieses Fraternisieren seiner Philosophie mit dem politischen Liberalismus mußte Cousin schließlich bei den Machthabern der Restauration in den größten Mißkredit bringen. Unter der gemäßigten Regierung des Ministeriums Décazes blieb er zwar noch unangefochten, als aber nach der Ermordung des Herzogs von Berry die royalistischen Ultras zur Herrschaft gelangten und die Reaktion mit voller Gewalt her-

einbrach, fiel auch Cousin als eines ihrer ersten Opfer. Royer-Collard, den er ja nur auf seinem Lehrstuhle zu vertreten hatte, war als einer der Führer der konstitutionellen Opposition aus dem Staatsrate entfernt und seiner Ämter enthoben worden, und es war daher nur eine einfache Konsequenz dieser Maßregeln, daß Cousin, als er im Herbst 1820 seine Vorlesungen in gewohnter Weise wieder beginnen wollte, bedeutet wurde, dieselben bis auf weiteres nicht mehr zu halten. In scheinheiliger Weise wurde dann diese Maßregelung im „Moniteur" in der bekannten Manier offiziöser Dementis nicht nur zu rechtfertigen, sondern selbst als ein zu Gunsten Cousins in väterlicher Fürsorge unternommener Schritt zu deuten gesucht: „Die Nachricht", hieß es dort, „welche von einigen Zeitungen veröffentlicht worden ist, daß die Unterrichtsbehörde die Amtssuspension gegen Herrn Cousin verfügt habe, ist nicht genau. Herr Cousin, welcher kein Professor ist, hätte in keinem Falle Gegenstand einer derartigen Maßregel sein können. Er ist mit wichtigen Arbeiten über alte griechische Werke, welche sich auf die Philosophie beziehen, beschäftigt und wird daher diesen Winter Herrn Royer-Collard nicht vertreten." — In Wahrheit wurde der Lehrstuhl Royer-Collards bis zum Jahre 1828 überhaupt nicht wieder besetzt.

Cousin fand sich also zunächst auf sich selbst und seine wissenschaftlichen Arbeiten angewiesen. Der Gedanke lag nahe für ihn, jetzt sich vorwiegend der journalistischen und parlamentarischen Thätigkeit zuzuwenden. Die große Popularität, welche er durch seine akademische Wirksamkeit bereits erlangt hatte, die glänzenden Fähigkeiten, die er als Redner und Schriftsteller bereits Gelegenheit gehabt

hatte zu entfalten, ſchienen ihm gerade in dieſer Laufbahn eine große Zukunft zu verbürgen, und zweifellos würde er hier keine geringern Erfolge erzielt haben, als die Mignet und Guizot, Rémuſat, Thiers, Armand Carrel u. a., welche ebenfalls Gelehrte, Journaliſten und aktive Politiker zur gleichen Zeit waren.

Indeſſen Couſin lag dieſer Ehrgeiz durchaus fern. Er ſtrebte nicht nach der aura popularis, er war — wie er das ſelbſt ſpäter auch in ſeinen Briefen an Hegel wiederholt betont — eine mehr kontemplative Natur, welcher die ſtille Forſcherarbeit eher entſprach als das Wirken in der breiten Öffentlichkeit. Aus dieſem Grunde verzichtete er ſogar darauf, wie ihm nahe genug gelegt wurde, auf pamphletiſtiſchem Wege die Maßregel, durch welche er betroffen worden war, zu erörtern und ſo, indem er das verhaßte reaktionäre Regime angriff und ſich als Märtyrer dem Volke zeigte, ſeine eigene Popularität zu ſteigern. Ohne ein Wort zu verlieren, zog er ſich auf ſeine Studien zurück und begann jetzt jene Reihe von gelehrten Publikationen, namentlich aus dem Gebiete der Geſchichte der Philoſophie, durch welche er kaum weniger erfolgreich und bahnbrechend wirkte als durch ſeine Vorleſungen und die daran ſich ſchließenden ſyſtematiſchen Werke. Während ſeine nächſten Freunde und Geſinnungsgenoſſen ſich eifrig an den heftigen politiſchen Kämpfen, die der Julirevolution vorausgingen, thätig beteiligten, zog Couſin ſich ins graue Altertum zurück, überſetzte und edierte die Werke des Neuplatonikers Proklus, dann in gleicher Weiſe allmählich auch die Dialoge Platons, woran ſich kleinere Studien, Eſſais in gelehrten Zeitſchriften, namentlich in der Revue des deux mondes, anſchloſſen.

Unterbrochen wurde dieſe ſtille Gelehrtenthätigkeit durch eine dritte Reiſe, die Couſin im Jahre 1823—24 nach Deutſchland unternahm und die ſchon um mancher Nebenumſtände willen von beſonderem Intereſſe iſt. Er hatte es übernommen, die jungen Grafen von Montebello auf einer Studienreiſe durch Deutſchland zu begleiten, und war mit ihnen bereits bis Dresden gekommen, als er dort plötzlich verhaftet, auf Reklamation der preußiſchen Regierung nach Berlin übergeführt und dort gefangen geſetzt wurde. Das alles war im tiefſten Geheimnis geſchehen und ohne daß man es für nötig befunden hätte, Couſin den Grund für ſeine Verhaftung anzugeben. Indeſſen war derſelbe hier ziemlich naheliegend. Man lebte damals in der Zeit der Metternich'ſchen Repreſſionspolitik, der Karlsbader Beſchlüſſe und Demagogenverfolgungen. Nun war aber der Graf von Santa Roſa, der unglückliche Führer des piemonteſiſchen Aufſtandes vom Jahre 1821 — er fiel ſpäter wie Lord Byron im griechiſchen Befreiungskampf —, mit Couſin in engſter Freundſchaft verbunden und hatte auch während eines kurzen Aufenhaltes in Paris vertrauteſten Umgang mit ihm gepflogen. Dieſer Umſtand hatte ihn ſchon der franzöſiſchen Regierung verdächtig gemacht, und jetzt glaubte die preußiſche, welche in Demagogenriecherei beſonders eifrig war, er ſei über die Grenze nur gekommen, um politiſch zu konſpirieren. Aller Proteſte ungeachtet wurde er deshalb in Haft behalten und von der berüchtigten Mainzer Kommiſſion verurteilt, ohne daß er über den Gegenſtand der Anklage etwas erfahren hätte.

Couſin ertrug dieſes Schickſal mit Faſſung und Würde und beſchäftigte ſich während ſeiner ſechsmonatlichen Ge-

fangenſchaft hauptſächlich damit, das Sympoſion Platons und einige kleinere Dichtungen Goethes ins Franzöſiſche zu übertragen. Seine Befreiung erfolgte endlich hauptſächlich durch das thätige Eingreifen Hegels. Dieſer lehrte damals an der Berliner Univerſität und ſtand auf der Höhe ſeiner Wirkſamkeit, ja, faſt könnte man ſagen, auch ſeiner Macht. Denn das Anſehen, welches ſein Syſtem als anerkannte Staatsphiloſophie genoß, die perſönliche Verbindung mit hervorragenden Mitgliedern der Regierung, von denen manche zu ſeinen eifrigſten Schülern zählten — zu ihnen gehörte namentlich der Unterrichtsminiſter Altenſtein —, das alles hob ihn auch auf rein politiſchem Gebiete zu nicht geringem Einfluſſe empor. Als er deshalb ſeine Bemühungen mit denen des franzöſiſchen Geſandten vereinigte und in einem langen Memorandum an den Miniſter des Innern nachwies, daß Couſin lediglich zu Studienzwecken nach Deutſchland gekommen war, erfolgte endlich ſeine Freilaſſung.

Couſin lebte darauf noch mehrere Wochen in Berlin in vertrauteſtem Umgange mit Hegel und deſſen namhafteſten Schülern, wie Gans, Hotho, Henning, Michelet u. a. Dieſer Aufenthalt wurde für ihn in doppelter Beziehung fruchtbar; denn einmal wurde er jetzt erſt ganz vertraut mit dem Hegel'ſchen Syſteme, deſſen Schwierigkeiten ihm als Franzoſen noch mehr als anderen bis dahin viel zu ſchaffen gemacht hatten, und ſodann knüpfte ſich nunmehr erſt das Band jener engen Freundſchaft zwiſchen ihm und Hegel, die ungetrübt bis zu Hegels Tode fortbeſtand, wie der Briefwechſel beider, der ſeit einigen Jahren gedruckt vorliegt — im 19. Bande der Werke Hegels — deutlich bezeugt. Im Jahre 1827 machte Hegel eine größere

Ferienreiſe nach Paris und hatte während ſeines Aufenthalts daſelbſt Couſin beſtändig als treuen Mentor zur Seite, ja dieſer ließ es ſich ſogar nicht nehmen, ihn auf der Rückreiſe noch bis Belgien und zum Niederrhein zu begleiten. In den Briefen, die Hegel damals an ſeine Frau richtete, weiß er nicht genug die Liebenswürdigkeit und aufopfernde Fürſorge ſeines treuen Cicerone zu rühmen. Selbſt auf die ängſtliche Sorge um Hegels Wohlbefinden erſtreckte ſich dieſe freundſchaftliche Teilnahme. „Wenn ich huſte", ſchreibt er, „iſt Couſin gleich mit den Verpflichtungen da, die er gegen Madame ‚Egell' habe." — Zum letztenmale ſahen ſich beide Freunde im Jahre 1830. Wenige Monate ſpäter ſtarb Hegel an der Cholera.

II.

Im Jahre 1827 trat in Frankreich ein politiſcher Umſchwung ein, der auch die äußere Lage Couſins gänzlich umgeſtaltete. Im Herbſte dieſes Jahres hatten Neuwahlen zur Deputiertenkammer ſtattgefunden, welche die alte reaktionäre Mehrheit hinweggefegt und eine gemäßigt liberale an ihre Stelle geſetzt hatten. Karl X. ſah ſich wohl oder übel gezwungen, dieſer einen Schritt entgegenzukommen. Er entließ alſo das Kabinett Villèle, welches ſich hauptſächlich auf die extreme Rechte geſtützt hatte, und übertrug, wenn auch widerwillig, Martignac die Bildung eines neuen Miniſteriums, welches ſich redlich bemühte, den liberalen Forderungen wenigſtens entgegenzukommen und eine verſöhnlichere Richtung in der Politik einzuſchlagen. Eine der erſten dahinzielenden Maßregeln war die Wiederbeſetzung der litterariſchen Profeſſuren an der

Sorbonne. Cousin durfte seine seit sieben Jahren unterbrochenen Vorlesungen wieder aufnehmen und zugleich erhielt Villemain den Lehrstuhl für Litteratur, Guizot den für Geschichte.

Damit wurden jene berühmten Vorlesungen der Jahre 1828—1830 veranlaßt, die nicht nur in der Geschichte der Wissenschaften und des akademischen Unterrichts, sondern auch in der politischen Entwickelung Frankreichs eine sehr große Rolle gespielt haben. Denn diese Vorlesungen der drei Akademiker haben für die Julirevolution fast eine ähnliche Bedeutung wie das Erscheinen der Encyklopädie für die Revolution von 1789. Dort wie hier wurde der Geist einer bestimmten Epoche in der Form wissenschaftlicher Belehrung — das eine Mal mit der Feder, das andere Mal durch das Wort — zusammengefaßt, gleichsam konzentriert in die Öffentlichkeit gebracht, so daß jetzt die allgemeinen Überzeugungen und Ideen, in denen er sich darstellte, überall hindringen und den revolutionären Eifer anspornen oder stärken konnten.

Freilich hatten nun diese Vorlesungen von 1828 durchaus nicht jenen umstürzenden Charakter wie die Encyklopädie des 18. Jahrhunderts. Ihr gemeinsamer Grundzug ist vielmehr durchweg der der Vermittelung, und zwar der Vermittelung zwischen Revolution und Restauration, so aber, daß man innerlichst mit den Prinzipien von 1789 übereinstimmte und nur die Lehren der Wirklichkeit nicht übersehen wollte. Mit einem Worte, man war historisch geworden und infolgedessen maßvoller, es war der Geist des konstitutionellen Liberalismus, der in jenen Vorlesungen seinen Ausdruck fand. Am klarsten trat er natürlich bei Cousin hervor. In der geschichtlichen

Entwickelung, so lehrte er im Anschluß an Hegel, herrscht nicht Willkür, sondern strengste Gesetzmäßigkeit. Denn jedes Volk und jedes Zeitalter ist Träger einer bestimmten Idee, die es voll entwickelt, bis sie als aufgehobenes Moment in der höheren Idee weiter wirkt. Man kann deshalb nicht willkürlich, nach seinen subjektiven Wünschen und Anschauungen, einen bestimmten historisch gegebenen Zustand ändern, wenn diese Änderung nicht der „Idee“ des Zeitalters gemäß ist. Die Nichtbeachtung dieser Einsicht war der verhängnisvolle Fehler der Revolution von 1789 gewesen. Aber wenn nun der Abbé Lamennais, der geistvolle Theoretiker der Restauration, daraufhin behauptete, der Vernunft des einzelnen sei überhaupt nicht zu trauen und man müsse deshalb der Autorität der Kirche wie des Staates ohne Vorbehalt sich unterwerfen, so zeigte Cousin im Anschluß an Hegel, daß es eine Weltvernunft gibt, die in dem Leben der Natur wie der Geschichte sich offenbart und unwiderstehlich die Entwickelung vorwärts treibt. Ihr gegenüber sei der einzelne mit seiner partikularen Vernunft freilich nur ein willenloses Werkzeug, aber er werde eben zum bestimmenden Faktor, wenn er sich in Übereinstimmung befinde mit der Weltvernunft, mit der Idee seines Zeitalters, mit dem, was die historische Entwickelung erfordere. In der Wissenschaft wie im politischen Leben ist aber die Idee des damaligen Zeitalters, wie bereits bemerkt, repräsentiert durch den Gedanken der Vermittelung und Versöhnung. Zunächst in der Wissenschaft, vor allem in der Philosophie: Hegel lehrte, daß jedes System wahr sei in seiner Eigenart, zu seiner bestimmten Zeit, weil es ein Glied sei in der historischen Entwickelung des Gedankens, in dem Sich-selbst-finden des absoluten Geistes.

Aus einer Verflachung dieſes Gedankens gewann Couſin ſeine berühmte eklektiſche Theorie, mit welchem Namen man häufig, wenn auch nur mit geringer Berechtigung, ſeine geſamten Anſchauungen charakteriſiert hat. Alle Syſteme, ſo lautet der Grundſatz dieſes Eklektizismus, ſind wahr und alle ſind falſch, wahr in dem, was ſie behaupten, falſch in dem, was ſie leugnen. Jedes hat alſo teil an der allgemeinen Wahrheit, und man wird dieſer daher am nächſten kommen, wenn man den Wahrheitsgehalt aller philoſophiſchen Lehren gleichſam zu eliminieren und zu einer Einheit neu zu verbinden ſucht. Die Geſchichte der Philoſophie, ſagt Couſin, wäre eine einzige große Thorheit, wenn ſie, wie manche glauben, nur eine Summe von Meinungen darſtellte, von denen jede der anderen widerſpricht. Die Ehre der menſchlichen Vernunft gebiete es, dieſe Meinung aufzugeben. Wie die exakten Wiſſenſchaften ihre Blüte nur dadurch erreicht hätten, daß ſie jetzt, auf eine gemeinſame Methode geſtützt, das allen gemeinſame Wahre ſuchten, ſo müßte es auch mit der Philoſophie ſein: nicht der Widerſtreit, ſondern die Vereinigung und Verſöhnung der Meinungen verbürge den wahren Fortſchritt, die echte Aufklärung.

Unter ähnlichen Geſichtspunkten behandelten auch Guizot und Villemain ihre Wiſſenſchaften, zugleich hiſtoriſch und eklektiſch. Wenn unter den Hiſtorikern der vorangegangenen Zeit Streit darüber geweſen war, ob bei Beginn der Civiliſation das ariſtokratiſche, demokratiſche, monarchiſche oder theokratiſche Prinzip wirkſam geweſen ſei und deshalb jeder nur einem von dieſen Daſeinsberechtigung zugeſtehen wollte, ſo zeigte Guizot in ſeinen hiſtoriſchen Vorträgen, daß ſie neben einander exiſtiert hätten,

ohne ſich verdrängen zu können, und daß deshalb alle vier berechtigt ſeien. Und ebenſo nahm Villemain in dem Streite „Klaſſiſch oder Romantiſch?“ nicht einſeitig Partei, ſondern entwickelte objektiv die Geſchichte der Litteratur, wobei er das 17. Jahrhundert mit gleicher Liebe behandelte wie das in manchen Punkten ſo entgegengeſetzte achtzehnte und neunzehnte. Heute iſt uns dieſe hiſtoriſche Objektivität geläufig und erſcheint uns ſelbſtverſtändlich; damals war das keineswegs der Fall.

Derſelbe Gedanke der Vermittelung und Verſöhnung durchzieht die politiſchen Anſchauungen Couſins und ſeiner beiden berühmten Kollegen. Zielbewußte Entwickelung der Freiheit, aber im Anſchluſſe an das hiſtoriſch Gegebene, war das leitende Motiv. Demzufolge wandte man ſich in gleicher Weiſe gegen die Ausſchreitungen des revolutionären Geiſtes von 1789 wie gegen die der Reſtaurationsepoche. Das juste milieu, dem man anhing, war der konſtitutionelle Liberalismus, das parlamentariſche Regime innerhalb einer befeſtigten Monarchie, und beſonders Couſins Wünſchen und Wirken war, wie Mignet es ausdrückt, ſtändig darauf gerichtet, eine volle Übereinſtimmung (accord) zwiſchen der alten Dynaſtie und der neuen Geſellſchaft herzuſtellen.

Dieſe eigentümliche Miſchung von Wiſſenſchaft und Politik, von Konſervatismus und revolutionärem Freiheitsſtreben iſt es, welche ganz beſonders für dieſe Vorleſungen von 1828—1830 charakteriſtiſch iſt, nicht minder als die Julirevolution ſelbſt, die in ihrem Geiſte ſich vollzog. Jedenfalls trafen ſie die Stimmung der Zeit in einer Weiſe, wie es wohl ſelten wieder bei akademiſchen Vorträgen der Fall geweſen iſt. Ganz Paris beteiligte ſich

an denselben, vor allem strömten Litteraten, Journalisten, Politiker, aber auch ergraute Männer der Wissenschaft in den Auditorien der drei berühmten Dozenten zusammen. Schließlich handelte es sich erst in zweiter Linie um die wissenschaftliche Belehrung der Zuhörer: der Lehrstuhl wurde zur Kanzel und zur Rednertribüne, der Hörsaal zur politischen Versammlung. Auch die Presse, namentlich die der Opposition, nahm teil an diesen Vorlesungen, berichtete über ihren Verlauf, resümierte den wichtigsten Teil ihres Inhalts und benutzte die dort entwickelten Ideen, um daraus stützende Beweise für politische Theorien oder auch wohl Schlagworte für die Debatten des Tages zu prägen. Selten ist ein akademischer Kursus von solcher Begeisterung der Lehrer wie der Hörer getragen gewesen. Sainte-Beuve nennt diese Vorlesungen einmal enthusiastisch „Feste der Erkenntnis", (fêtes de l'intelligence) und meint, daß dergleichen wohl nie wiederkehren würde. Auch außerhalb Frankreichs folgte man den Vorgängen an der Sorbonne mit regster Teilnahme, und Goethe, der jeder revolutionären Propaganda sonst so tiefinnerlich abgeneigt war, zollte doch dem maßvollen Freiheitsstreben, das sich dort kund gab, seinen Beifall.

Man kann sagen, daß zu diesen Vorlesungen die nachfolgende Julirevolution und das Bürgerkönigtum sich verhielten wie das Beispiel zur Regel, wie die praktische Anwendung zur Theorie, und zwar hat von den französischen Revolutionsbewegungen keine einen so theoretischen, fast möchte man sagen akademischen Charakter gehabt, wie die Julirevolution. Nichts war daher natürlicher, als daß diejenigen, welche sie durch ihre Ideen inspiriert hatten, auch während der Herrschaft des Bürgerkönigtums zur Mitwirkung an hervorragender Stelle berufen wurden. Guizot, einer der drei berühmten Dozenten von 1828, war, nachdem er schon vorher hohe Staatsämter bekleidet hatte, der leitende Staatsmann während des letzten Drittels der Regierungszeit Louis Philipps und wurde erst mit diesem zugleich durch die Februarrevolution gestürzt. Villemain war ebenfalls wiederholt Minister.

Auch Cousin erfuhr die Gunst der Lage durch die höchsten Ehrenbezeugungen. Noch 1830 wurde er Mitglied der höchsten Unterrichtsbehörde, des conseil royal de l'instruction publique. Zwei Jahre später wurde er zum Pair von Frankreich ernannt und trat als solcher auf Lebenszeit in die erste Kammer ein. Schließlich wurde auch Cousin dazu berufen, an der Leitung der politischen Angelegenheiten, wenngleich nur kurze Zeit, mitzuwirken. 1840 trat er als Unterrichtsminister in ein Kabinett ein, dessen Konseilpräsident Thiers war.

Indessen dauerte seine ministerielle Amtsführung nur acht Monate. Infolge der orientalischen Wirren, die sich an das Auftreten Mehmed Ali Paschas, des Vizekönigs von Ägypten, damals knüpften, entstand eine unausgleichbare Meinungsdifferenz zwischen Thiers und Louis Philipp, die dazu führte, daß der erstere seine Entlassung nahm, mit ihm natürlich das gesamte Ministerium.

Cousin beklagte die verlorene Ministerherrlichkeit keineswegs, denn er hatte sich nur widerwillig in die politische Laufbahn hineindrängen lassen, die, wie schon bemerkt wurde, seinem Charakter so wenig entsprach. Kurze Zeit nach der Julirevolution, als man ihn mit besonderem Nachdruck für die politische Thätigkeit anzuwerben suchte, hatte er seinem Freunde Hegel gegenüber energisch betont,

daß er nicht daran denke, aus seiner Gelehrtenthätigkeit herauszutreten, und daß sein einziger Ehrgeiz darin bestehe, für die Ausbreitung, die Befestigung und Vollendung der Philosophie zu wirken, der er bisher sein Leben gewidmet hatte. Nur insofern, fügte er damals hinzu, sei ihm politischer Einfluß erwünscht, als er dadurch Gelegenheit erhalte, seiner Philosophie Eingang in den offiziellen französischen Unterricht zu verschaffen. Dieser Einfluß blieb ihm auch nach seiner Thätigkeit als Minister noch erhalten und er hat ihn im weitesten Umfange in der angedeuteten Richtung zu benutzen verstanden. Seine Philosophie erhielt unter der Julimonarchie einen offiziellen Charakter, sie wurde Staatsphilosophie in keinem geringeren Grade als es kurz vorher in Preußen die Hegel'sche war. Eine besonders wirksame Handhabe hierfür bot die neue Unterrichtsorganisation, an der Cousin hervorragend beteiligt war, ja deren Schöpfer er fast genannt werden kann. Obwohl Guizot es war, der als Minister den bezüglichen Gesetzentwurf vorlegte und zur Ausführung brachte, so hat Cousin ihn doch im wesentlichen gestaltet und formuliert und überdies in der Pairskammer mit männlicher Festigkeit gegen die erbitterten Angriffe der Orthodoxen aller Schattierungen zu verteidigen verstanden. Diese neue Unterrichtsorganisation, deren Grundprinzip die konsequente Durchführung des Laienunterrichts ist, besteht in ihren Grundlagen noch heute in Frankreich — Jules Simon, ein Schüler Cousins, hat sich unter der jetzigen Republik namentlich große Verdienste um ihre Wiedereinführung erworben — und sie bildet unzweifelhaft einen der ersten Ruhmestitel für Cousin, ihren Urheber.

Mit dem Sturze der Julimonarchie im Jahre 1848

war auch die öffentliche Thätigkeit Cousins im wesentlichen zu Ende. Während der republikanischen Übergangszeit behielt er zwar noch seine Ämter innerhalb der Unterrichtsverwaltung bei, nach dem Staatsstreiche des Jahres 1851 schied er aber auch aus diesen aus, nahm sogar seine Entlassung als Professor und zog sich ganz ins Privatleben zurück. Er beschäftigte sich von hier ab fast nur noch mit den gelehrten Studien, die er schon früher betrieben hatte, die aber damals noch hinter seiner Wirksamkeit als akademischer Dozent und dem wissenschaftlichen Ausbau seiner Philosophie zurückgetreten waren. So weit er diesen Ausbau auch jetzt noch fortsetzte, handelte es sich meist um Umdeutungen seiner früheren radikalen, pantheistischen Anschauungen in einem mehr dem positiven Kirchenglauben angenäherten Sinne, ein Bemühen, das keinen sehr erfreulichen Anblick gewährt und das manchen Verdächtigungen seines Charakters Nahrung gegeben hat.

Im übrigen war bei seinen gelehrten Arbeiten die Phisosophie nur eines seiner Studienobjekte, und zwar nicht sowohl die systematische Philosophie, als ihre Geschichte. Er beschäftigte sich aber ebenso eifrig mit politischer Geschichte oder rein litterarischen Gegenständen. So machte er namentlich das 17. Jahrhundert, für das er eine besondere Vorliebe hatte, — namentlich für die hervorragenden Frauen desselben — zu einem bevorzugten Gegenstande seiner Studien wie seiner litterarischen Thätigkeit und gab eine Reihe von Essais über hervorragende Politiker, Philosophen, Dichter u. s. w. dieser Zeit heraus. In erstaunlicher Weise vereinigte er hier Eigenschaften, die man namentlich in der Gegenwart kaum irgendwo noch vereinigt antreffen kann: die Büchergelehrsamkeit des Bibliophilen, den Spürsinn

des Philologen, die glänzende Darstellungsfähigkeit des hervorragenden Schriftstellers und die Durchdringung des historischen Stoffes mit geschichtsphilosophischen Ideen. Durch diese vorbildlichen Schriften, die Cousin als gelehrter Historiker veröffentlichte, hat er auch auf diesem Gebiete bahnbrechend gewirkt, und er, der abstrakte Philosoph, der Schüler Hegels, ist nicht nur der Begründer der Geschichte der Philosophie in Frankreich geworden — diese ist ja auch in Deutschland aus der Hegel'schen Philosophie hervorgegangen — sondern auch der sogenannten philologisch-historischen Methode, die heute in Deutschland wie in Frankreich innerhalb der Geisteswissenschaft den bei weitem größten Einfluß ausübt. Freilich hat sich die Befürchtung, die Sainte-Beuve schon vor mehreren Jahrzehnten aussprach, längst bewahrheitet, daß wohl gar viele Schüler und Nachahmer Cousins diese philologisch-historische Methode, die er selbst — wie auch sein Gegner Henri Taine anerkennt — vortrefflich in den Dienst höherer Wahrheiten und geschichtsphilosophischer Ideen zu stellen wußte, als Selbstzweck behandeln und in Alexandrinismus verkehren würden.

Cousin starb im Jahre 1868 in Cannes wo er Erholung und Befreiung von seinen Leiden gesucht hatte. Er hatte es selbst noch miterlebt, wie das Ansehen seiner Philosophie schrittweise beständig zurückging und diese selbst teils von der Gleichgültigkeit und Nichtachtung bei Seite geschoben, teils von anderen Doktrinen, namentlich dem Positivismus, verdrängt wurde. Heute ist die Zahl seiner Schüler und Anhänger nur eine kleine, wenn sich auch gewichtige Namen darunter befinden. Taine erklärt diese Entwickelung nicht unzutreffend damit, daß man zu Beginn der Restauration nach einem Ideale gelechzt habe,

nachher aber sei man dessen wieder überdrüssig geworden und habe nach Wirklichkeit verlangt. So war in der That die Entwickelung, und zwar nicht nur in Frankreich, sondern auch in Deutschland, nur daß sie dort rascher sich vollzog als hier. Die Herrschaft oder doch der überwiegende Einfluß der Cousin'schen Philosophie erscheint dort als eine kurze Episode zwischen zwei langen Zeiträumen, deren jede charakterisiert wird durch eine Allianz zwischen französischer und englischer Philosophie: im 18. Jahrhundert der englisch-französische Sensualismus, dessen Führer Locke, Voltaire und Condillac waren, im 19. Jahrhundert der französisch-englische Positivismus, repräsentiert hauptsächlich durch Comte und Stuart Mill. Als man auch in Deutschland selbst sich von den Traditionen des Idealismus abwandte, suchte und fand man denn auch Anlehnung an diese bereits reich entwickelte realistische Philosophie der Franzosen und der auf diesem Gebiete mit ihnen verbündeten Engländer.

Wann dieser Zustand sich ändern wird, ist schwer im voraus zu bestimmen; daß er sich ändern und dann vermutlich wieder in sein Gegenteil umschlagen wird, ist fast mit Sicherheit anzunehmen. Aber wie dem auch sein mag, jedenfalls haben gerade die Deutschen, die heute wieder wie im 18. Jahrhundert von französischer Philosophie und Dichtung so stark beeinflußt werden, alle Ursache, mit Genugthuung auf jene kurze durch Cousin herbeigeführte Epoche zu blicken, da deutsches Geistesleben das französische inspirierte.

IV.
Ludwig Feuerbach.

Ludwig Feuerbach.

I.

Unter den hervorragenden Denkern der Neuzeit hat Ludwig Feuerbach bis vor kurzem eine merkwürdig geringe Beachtung gefunden. Überblickt man die philosophische Litteratur der letzten Jahrzehnte, die so überaus reich ist an historischen Einzeldarstellungen, so begegnet man nur ganz wenigen Schriften, die sich mit Feuerbach näher beschäftigen, und gewöhnlich sind es nicht eigentlich zünftige Philosophen, sondern Litteraten und Theologen, und unter diesen wiederum der Mehrzahl nach nicht Deutsche, sondern Ausländer, namentlich englische und amerikanische Freidenker, die ihm besonderes Interesse zuwenden.

Diese Thatsache erklärt sich wenigstens zum Teil unschwer aus der eigenartigen Mittelstellung, welche Feuerbach zwischen der Hegelschen Philosophie, überhaupt dem philosophischen Idealismus der Epoche Hegels, und den empiristischen Gedankenrichtungen der späteren Zeit einnimmt, welche sich immer entschiedener auf die Resultate der Naturwissenschaften stützten und jede Spekulation über das Unerfahrbare ablehnten. Den überzeugten Anhängern der Hegel'schen Schule, welcher er selbst ja eine Zeitlang angehört hatte, galt Feuerbach als ein Abtrünniger, der seine

Überzeugungen zu gunsten alter, längst überwundener Anschauungen aufgeopfert habe. Den reinen Humanismus, welchen er in seiner Religionsphilosophie vertrat, hielten die Hegelianer — und unter ihnen selbst ein so scharfer Selbstdenker wie Arnold Ruge — für einen Rückfall in die flache Aufklärung des 18. Jahrhunderts, mit seinem Sensualismus, meinte man, hätte er gar lediglich Anschauungen des Altertums, den Epikureismus, wieder aufgewärmt. Nicht wenige warfen ihn auch einfach mit den Materialisten zusammen, mit denen er doch nur in gewissen Überzeugungen, namentlich nach der negativen Seite hin, übereinstimmt. Als dann die gewaltsame Abkehr von dem Hegel'schen Systeme eintrat und die materialistische Hochflut hereinbrach, urteilte man in ähnlich einseitiger Weise in umgekehrter Richtung. Jetzt sah man in Feuerbach den verkappten Hegelianer, den spekulativen Philosophen, und ließ ihm um so weniger Beachtung zu teil werden, je mehr die naturphilosophischen Fragen das allgemeine Interesse beherrschten und die Beschäftigung mit den besonderen Problemen des menschlichen Geisteslebens, mit den Fragen nach dem Wesen der Moral, Kunst, Religion u. s. w. zurückdrängten. So war und blieb Feuerbach vereinsamt, wenn auch eine kleine Anzahl von überzeugten Anhängern oder doch warmen Verehrern vorhanden war. Er teilte in dieser Beziehung das Schicksal seines Geistesverwandten David Friedrich Strauß, dessen Schriften aus den letzten beiden Jahrzehnten seines Lebens fast völlig unbeachtet blieben, obwohl sie zu den Meisterwerken unserer Litteratur zählen.

Feuerbach seinerseits that nun auch nichts, um sich den Mitlebenden in Erinnerung zu bringen. Er hielt sich

stets gesellschaftlich wie litterarisch isoliert, und diese Selbstgenügsamkeit, die Befriedigung, die er in selbstgewählter, stolzer Einsamkeit bei der reinen philosophischen Forscherarbeit fand, gehört zu seinen eigentümlichsten Charakterzügen. Feuerbach besitzt in dieser Beziehung etwas von der Autarkie der Alten, der freilich eine gewisse pessimistische Weltverachtung oder vielmehr Menschenverachtung im Sinne Schopenhauers beigemischt ist. „Wie im Leben", so schrieb er schon in jungen Jahren an seine Braut, „so möchte ich auch in der Litteratur einsam, still verborgen meine Straße wandeln, unbekümmert was die Menge von mir denkt. . . . Die Gemeinheit der Welt offenbart sich nicht weniger in ihrem Tadel als ihrem Lobe. Denn unmittelbar herrscht nicht die Wahrheit, sondern die Meinung der Welt. Ich für mich setze meinen Stolz darein, nichts zu sein: ich habe keinen anderen Trieb, als das, was ich als wahr erkenne, auszusprechen, unbekümmert um die Welt. Die Welt ist gegenwärtig zu erbärmlich. Um sich mit ihr zu halten, muß man jetzt opfern, was dem Menschen allein seinen wahren Wert gibt." Wer diese Worte liest, ohne den Verfasser zu kennen, würde sie unbedenklich dem Einsiedler von Frankfurt zuschreiben. Dieser beabsichtigten Einsamkeit ist es, wie gesagt, ebenfalls nicht zum geringsten Teile zuzuschreiben, daß Feuerbach bis auf die jüngste Zeit nur geringe Beachtung erfuhr. Nach seiner Studienzeit verbrachte er fast sein ganzes übriges Leben auf einsamen Dörfern, fern von jedem wissenschaftlichen und litterarischen Verkehr. Nur der Briefwechsel mit wenigen gleichgesinnten Freunden — unter denen Friedrich Kapp in erster Reihe steht — brachte ihn mit der Welt noch in Berührung. An der periodischen Presse hat Feuerbach

nur in den ersten Jahren gelegentlich mitgearbeitet, später lehnte er alle Aufforderungen, die in dieser Beziehung an ihn ergingen, mit Entschiedenheit ab, weil es ihm unmöglich war, nach Belieben ein anderes Thema zu behandeln, als dasjenige, welches jeweilig sein ganzes Denken und Sinnen ausfüllte. Direkte wissenschaftliche Polemik, litterarische Fehde war ihm im Grunde der Seele zuwider; die Angriffe, welche er erfuhr, beeinflußten ihn nur insofern, als er dadurch veranlaßt wurde, seine Gedanken immer wieder zu prüfen, zu erweitern und zu vertiefen. Zu einer direkten Antikritik vor dem Forum der Öffentlichkeit dagegen hat er sich sehr selten herbeigelassen, freiwillige Apologeten waren nur in geringer Zahl vorhanden, und selbst diese vermochten ihm zum Teil auf seinem eigensten Gebiete nur schwer nachzufolgen. So wurden die Mißverständnisse, welche man seinen Ideen entgegenbrachte, leicht zu dauernden Vorurteilen, welche sich naturgemäß von selbst steigerten und ausbreiteten, je mehr man sich von dem Gegenstande selbst, auf den Feuerbach sein ganzes Nachdenken gerichtet hielt, von der philosophischen Religionskritik, in der ganzen Zeit entfernte. Und so galt er lange Zeit den einen, den theologischen Eiferern, den bestallten Religionswächtern, als der berüchtigte Atheist, welcher Gott und den Glauben habe abschaffen wollen und darum von vornherein mit dem anathema sit zu belegen sei, den anderen als ein zurückgebliebener Denker oder ein sonderbarer Kauz, der in der Einsamkeit schrullenhafte Gedanken ausspinne.

Erst in der allerletzten Zeit haben diese Vorurteile, welche Feuerbach gegenüber im Umlauf waren, angefangen, sich zu zerstreuen, sind die mythischen Nebel, welche sich

um seine Gedankenwelt gelagert hatten, vor einer freieren Auffassung und unbefangeneren Würdigung zurückgewichen. Der Historicismus unserer Zeit, die allseitige, eifrige Forscherarbeit auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie, hat dazu sicher nicht wenig beigetragen. Vor allem aber ist die Aufmerksamkeit auf Feuerbach wieder hingelenkt worden, seitdem man angefangen hat, — und dieser Anfang liegt erst wenige Jahre zurück —, den ethischen und im Zusammenhang damit auch den religiösen Problemen wieder ein erhöhtes Interesse zuzuwenden, ja sie mehr und mehr in den Mittelpunkt der philosophischen Gedankenarbeit zu rücken. Zu den eifrigsten Apologeten Feuerbachs gehören darum neben den verschiedenartigen Freidenkern, unter denen er namentlich auch in Amerika viele Anhänger besitzt, eine Reihe von deutschen Moralphilosophen, wie Jodl, Gizycki, Ziegler, Bolin u. a. Ihren Bemühungen ist es besonders zu danken, daß der mehr noch aus Unwissenheit als aus Übelwollen viel verkannte und verlästerte Denker allmählich, wenn auch langsam, aus dem Dunkel emporsteigt in die volle Tageshelle geschichtlicher Beleuchtung.

II.

Es entspricht dem kontemplativen, selbstgenügsamen Grundcharakter Feuerbachs, daß sein Leben in der einfachsten Weise, fast ohne alle Erschütterungen, sich abspielte. Die heftigsten Kämpfe, die er zu bestehen hatte, waren seine Innenkämpfe, von denen die Welt nichts erfuhr, und nur der zeitweilige Kampf mit der Not des Lebens brachte daneben noch eine lebhaftere Bewegung in das idyllische Gleichmaß seiner Tage.

Ludwig Feuerbach wurde am 28. Juli 1804 in Landshut als der dritte Sohn des berühmten Kriminalisten Anselm Feuerbach geboren. Wie seinem Vater und seinen Geschwistern so war auch ihm von vornherein, wie alle Berichte übereinstimmend bekunden, der Stempel ungewöhnlicher genialischer Begabung aufgeprägt, gleichzeitig trat aber auch die nervöse, geistige Unruhe, die Unklarheit über sich selbst und seine Bestimmung bei ihm in der nämlichen charakteristischen Weise zu tage wie bei dem Vater. Daher kam es, daß Ludwig Feuerbach, der schärfste Gegner, den die Theologie in unserem Jahrhundert überhaupt gehabt hat, unter dem ermunternden Zuruf seiner Angehörigen beim Beginn der Studienzeit zunächst beschloß, sich ganz — der Theologie zu widmen.

In der That hatte während seiner ganzen Jugendzeit, insbesondere in den Jahren, während deren er das Gymnasium zu Ansbach absolvierte, eine starke religiöse Richtung ihn vollständig beherrscht. Es war die reine innerliche Religiosität, deren psychologischen Ursprung er später so meisterhaft geschildert hat, als hervorgehend aus dem Bedürfnis des naiv-unbefangenen Gemütes, das Höchste, was in ihm lebt, außerhalb seiner selbst idealisiert zu vergegenständlichen, zu einem Wesen — Gott — zu machen und nun zu verehren. Diese religiöse Richtung, erklärt er selbst, entstand in mir nicht durch den Religions- resp. Konfirmationsunterricht, der mich vielmehr, was ich noch recht gut weiß, ganz gleichgültig gelassen hatte, oder durch sonstige religiöse Einflüsse, sondern rein aus mir selbst, aus einem Bedürfnis nach einem Etwas, das mir weder meine Umgebung noch mein Gymnasialunterricht gab.

Seine theologischen Studien begann Feuerbach im Jahre 1823 zunächst in Heidelberg, wo er vor allem Daub hörte. Dieser, welcher in vielen Punkten der Hegel'schen Schule nahe stand, war ein spekulativer Theolog oder, wie man auch sagen könnte, ein theologisierender Philosoph, d. h. er bemühte sich vor allem darum, die theologischen Lehren auf dem Wege spekulativen Tiefsinns denkend zu rechtfertigen. Insofern also unterschied er sich in nichts von der Richtung, welche damals überall, namentlich auf den Kathedern, herrschend war. Aber eins hatte er vor anderen voraus: er war eine innerliche, wirklich religiös angelegte Natur, dem das Prius die Befriedigung des Gemüts, nicht die Aufrechterhaltung theologischer Lehrmeinungen war. Gerade durch diese Verbindung von spekulativer Philosophie und innerlicher Religiosität, man könnte fast sagen, von Rationalismus und Mystik, übte er auf Feuerbach den stärksten Einfluß aus, der seine Studien begann als ein religiöser Schwarmgeist, aber erfüllt gleichzeitig von dem brennenden Verlangen nach Klarheit und vernunftgemäßer Ordnung seiner Überzeugungen.

Die Folgen der Heidelberger Studien und namentlich der Vorlesungen Daubs traten überraschend schnell ein: seine religiösen Überzeugungen wurden aufs heftigste erschüttert, und bereits zwei Jahre nach dem Beginn seiner Studien, im Jahre 1825, war der Bruch mit der Theologie vollzogen. Daub riet ihm nun, vor allem sich nach Berlin zu wenden, um Hegel zu hören, von dessen Ruhme damals ganz Deutschland widerhallte.

In einem Zustande völliger innerer Zerrissenheit, aber mit um so größeren Erwartungen für die Zukunft, ging Feuerbach damals nach Berlin. Es gelang Hegel

— von den anderen namhaften Dozenten, namentlich Schleiermacher, fühlte sich Feuerbach nur abgestoßen — in der That, auch in diesem Falle die wunderthätige Wirksamkeit auszuüben, die seine Philosophie schon so oft bewährt hatte: die geschlossene Einheit, die wunderbare Architektonik und das feste Gefüge dieses tiefsinnigen Hegel'schen Gedankenbaues bezauberten auch Feuerbach und machten ihn auf lange Zeit zum eifrigen Hegelianer.

Allein sehr bald regten sich auch wieder die Zweifel gegen die Sicherheit des Hegel'schen Systems. Namentlich die für ihn immer im Vordergrunde stehende Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie, oder vielmehr nach den zureichenden und rechtfertigenden Gründen für die Religion, wurde von Hegel nicht beantwortet, der immer wieder die Theologie bloß rationalisierte statt sie kritisch zu prüfen. Noch mißtrauischer machten ihn die mannigfachen Vermittlungsversuche der verschiedenen Hegelianer, alle jene damals zahlreich wie die Pilze nach einem befruchtenden Regen emporschießenden Systeme spekulativer Theologie, in denen, wie Feuerbach sie später einmal gut charakterisiert, „christliche und moderne Elemente zu einer Wurstmasse zusammengerührt werden, in der die orthodoxe Kirchenlehre das Fleisch, die Schleiermacher'sche Theologie den Speck und Hegels Philosopheme das Gewürz abgeben".

Die mangelnde Befriedigung, die ihm die Hegelsche Philosophie trotz aller starken Eindrücke im ganzen gewährte, glaubte er namentlich auch dadurch sich erklären zu sollen, daß ihm hier überall nur Begriffe statt Wirklichkeit, Schein statt Leben, Konstruktion statt Naturwahrheit geboten wurden. So beschloß er denn, mit Bewußtsein sich ein Gegengewicht zu diesen langen Wanderungen in dem weltentlegenen Empyreum der reinen Begriffe dadurch zu schaffen, daß er sich mit aller Kraft dem Studium der empirischen Naturwissenschaft widmete. „Jetzt gehe ich Naturwissenschaften studieren" sagte er beim Abschied zu Hegel.

Da Feuerbach als königlich bayerischer Stipendiat noch ein Jahr auf einer Landesuniversität zubringen mußte, so ging er zum Abschluß seiner Studien nach Erlangen. Hier beschäftigte er sich vor allem mit Anatomie, dann mit Botanik und Physiologie. Und aus diesem Studium erwuchs und befestigte sich ihm zuerst die empirisch-naturalistische, aller Metaphysik abgewandte Gedankenrichtung, die er fortab nur weiter entwickelte, aber nicht mehr aufgab. So hatte er also schon im Verlaufe seiner Studienzeit, gleichsam in abgekürztem Verfahren, die drei Entwicklungsstadien zurückgelegt, welche nach Comte die Entwicklung der ganzen Menschheit durchläuft: zuerst das Zeitalter der Theologie, dann der Methaphysik und endlich das der positiven Wissenschaften. Jedes dieser drei Entwickelungsstadien ist für ihn bezeichnet durch eine der drei Universitäten, die er besuchte: Heidelberg, Berlin, Erlangen.

Im Jahre 1828 brachte Feuerbach seine Studien durch die in Erlangen vollzogene Promotion äußerlich zum Abschluß. Bald darauf habilitierte er sich an derselben Universität als Privatdozent der Philosophie. Allein seine akademische Thätigkeit war wenig erfolgreich. Wie es scheint, war er zum Redner nicht geboren und besaß wenige von den Eigenschaften, die den erfolgreichen Dozenten machen. Überdies konnte er zunächst noch auf kein Verständnis für seine Ideen bei denen rechnen, welche ganz

im Banne der Hegelschen oder Schellingschen Philosophie standen — Schelling hatte ja kurz vorher ebenfalls in Erlangen gelehrt. Vor allem aber sah er sehr bald ein, daß an ein Fortkommen oder gar an eine Beförderung im akademischen Berufe nicht zu denken sei. Denn inzwischen (1830) hatte er seine erste größere Schrift, „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit", herausgegeben; und obwohl anonym erschienen, war der Verfasser bald bekannt geworden. Hier kommt bereits die radikale, revolutionäre Stellungnahme zur Theologie zum scharfen Ausdruck, und Feuerbach sah sehr bald ein, wie recht sein Vater gehabt hatte, als er ihm schrieb: „Diese Schrift wird Dir nie verziehen, nie bekommst Du eine Anstellung." Er war anfangs dennoch optimistisch gewesen und hatte sich wiederholt um eine Professur beworben. Schließlich aber sah er ein, wie erfolglos alles war, und gab nun, 1832, seine gesamte akademische Lehrthätigkeit auf.

Das Scheitern seiner Hoffnungen auf akademische Wirksamkeit und Stellung empfand Feuerbach keineswegs mit Unmut, sondern eher als Befreiung von einer Richtung äußeren Strebens, die seiner ganzen Natur widersprach. Sein kontemplativer Sinn paßte nicht zur Öffentlichkeit, sein energischer, unbekümmerter, fast möchte man sagen, wilder Wahrheitsdrang, der sich charakteristisch in dem Worte kund gibt: „Ich möchte lieber ein Teufel im Bunde mit der Wahrheit, als ein Engel im Bunde mit der Lüge sein," dieser ehrliche Wahrheitsmut paßte nicht zu einer staatlichen Beamtenstellung, in der ein Paktieren mit der privilegirten Wahrheit, eine wenn auch stillschweigende Anerkennung von Machtverhältnissen, selbst wenn diese der vorgeschrittenen Vernunft widerstreben, immer unerläßlich ist. „Ich hatte," schreibt er in jener Zeit, „im Bewußtsein des schneidenden Widerspruches meines Geistes mit dem sanktionierten und privilegierten Geiste, nie im Grunde meiner Seele auf eine Professur gehofft und spekuliert; ich suchte nichts als einen Ort, wo ich frei und ungestört dem Studium und der Entwickelung und Äußerung der in mir schlummernden Gedanken und Gesinnungen leben könnte. Ich fand ihn auf einem Dorfe. Seit ich hier bin, waren Natur und Religion die Hauptgegenstände meiner Beschäftigung."

Dieses Dorf, in welchem er nun den größten Teil seines Lebens zubrachte, lag in der Nähe von Ansbach und hieß Bruckberg. Hier verheiratete er sich im nächsten Jahre, 1837, mit Bertha Loew, die daselbst Mitbesitzerin einer Fabrik war und lebte mit ihr in glücklichster Ehe zusammen. Im Jahre 1860 siedelte er dann nach dem bei Nürnberg gelegenen Rechenberg über und blieb hier bis zu seinem Tode, ebenfalls in stillster ländlicher Abgeschiedenheit.

Hier in ländlicher Muße entstanden nun alle seine Werke. Die wichtigsten davon sind: Die Geschichte der neueren Philosophie (1833—37) in zwei Bänden, mit der zwei umfassende Monographien über Pierre Bayle und Leibniz in engster Verbindung stehen; „Kritik der Hegelschen Philosophie (1839)"; sein eigentliches Hauptwerk das „Wesen des Christentums" (1841) nebst der Ergänzung „Das Wesen der Religion" (1845), endlich sein letztes größeres Werk, die „Theogonie" (1857).

Nur zweimal trat er eigentlich aus seiner tiefen Einsamkeit heraus: einmal als er, einer Aufforderung Arnold Ruges Folge leistend, an dessen Hallischen Jahr-

büchern mitarbeitete und so wenigstens zeitweilig in den Mittelpunkt der damaligen litterarischen und politischen Kämpfe sich begab, aber nur, um sich schon nach wenigen Jahren wieder fast ganz davon zurück zu ziehen; sodann auf einer größeren Reise durch Südwestdeutschland, während der er eine Aufforderung von Heidelberger Studenten erhielt, ihnen Vorlesungen über Religionsphilosophie zu halten. Sie sind 1851 unter dem Titel „Vorlesungen über das Wesen der Religion" im Druck erschienen. Im übrigen konnten nicht einmal die Stürme des Jahres 1848 ihn aus seiner Zurückgezogenheit auf das Forum des öffentlichen Lebens hinaustreiben.

Nur durch eines wurde diese idyllische ländliche Muße im letzten Lebensabschnitte gestört und sein Leben heftig bewegt: durch den Kampf mit dem Hunger. Dieses Gespenst hat ihn zeitweilig in der schrecklichsten Gestalt bedroht, dank seinem Edelmut, da er unbedenklich mit vollen Händen fortgab, dank aber auch seiner unpraktischen, von allem Erwerbssinn fernen Ökonomie. Er hatte der Fabrik, an der seine Frau mitbeteiligt war, als sie geschäftlich niederging, aus dem Ertrage seiner Schriften unaufhörlich Vorschüsse gegeben, bis die Katastrophe dennoch hereinbrach und auch ihn gänzlich ruinierte. Nun wurde die Not zeitweise so dringend, daß der einsame Denker im härtesten Winter nicht die Mittel zur Heizung seiner Studierstube erschwingen konnte, und es ist ergreifend zu lesen, wie diesem von stolzer Autarkie erfüllten Manne, dessen Geist nichts niederzwingen konnte, nun die bittere Not einen Schrei der Verzweiflung entlockte: „Es ist ein vernichtendes Bewußtsein, nichts zu sein, weil man nichts vermag und um deswegen nichts zu vermögen, weil man eben nichts hat. Ich bin allerdings nur sehr wenig — wenigstens für die Welt, aber nur weil ich sehr wenig habe. Gebt mir mehr, und ich bin mehr: wer kein Vermögen hat keinen Willen."

In den letzten Lebensjahren wurden seine Tage durch die Fürsorge treuer Freunde und Verehrer, die er mehr und mehr nicht nur in Deutschland, sondern in der ganzen civilisierten Welt gewonnen hatte, sehr erleichtert. Aber einsam und weltabgeschieden wie er gelebt hatte, starb er auch, im Jahre 1872. Kein offizielles Gepränge bei seinem Leichenzuge auf dem einsamen Dörfchen im Frankenlande verriet die Bedeutung des Mannes, der hier zu Grabe getragen wurde. Nur die nächsten Freunde wußten, daß sie selbst einen der edelsten, uneigennützigsten Menschen, die Welt einen geistigen Wohlthäter, einen Weisen und Wahrheitssucher verloren hatte.

III.

Die historische Bedeutung, welche Feuerbach erlangt hat, knüpft sich vornehmlich an seine religionsphilosophischen Untersuchungen, und hier ist es ein Negatives — dem freilich fruchtbare Keime des Positiven nicht fehlen — was als wichtigstes Resultat seiner Lebensarbeit vor Augen liegt. Denn Feuerbach ist es, welcher in erster Linie die Einheit von Glauben und Wissen, die man im Zeitalter des deutschen Idealismus von neuem hergestellt zu haben meinte, von Grund aus zerstörte und dadurch ebensowohl der Religion als der Wissenschaft die Bahn frei machte.

Wenn man den Entwickelungsgang der neueren Philosophie, von der Renaissance bis zum Beginn des

neunzehnten Jahrhunderts überblickt, diese Kette von heftigen Kämpfen zwischen Glauben und Wissen, bei denen die Spannung immer größer, die Entzweiung immer schärfer wird, dann mag die kurze Glanzzeit des deutschen Idealismus vielleicht als die Abendröte erscheinen, welche der christlich-religiöse Gedankenkreis des Abendlandes zuletzt zurückließ, um dann innerhalb der Grenzen der modernen, auf Wissenschaft gegründeten Kultur für immer zu versinken. Denn alle schwächlichen Vermittelungsversuche, die natürlich auch in unserer Zeit nicht fehlen, können nicht darüber hinwegtäuschen, daß Christentum und moderne Kultur, allgemein gefaßt also Religion und Wissenschaft völlig getrennte Wege wandeln und sich immer weiter von einander entfernen; vielleicht daß sie dereinst in einer fernen Zukunft von neuem an einem Einheitspunkte zusammen treffen. Damals aber, in der Periode des deutschen Idealismus, gab es wirklich noch einmal eine solche echte, ungekünstelte, weil aus der Tiefe des Zeitgeistes gewonnene Einheit. Kant, der größte der Aufklärer, der, schärfer als irgendeiner vor ihm, die Einheit von Glauben und Wissen zerstört, der, indem er die Religion auf ein schmales Gebiet „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" reduzierte, von ihr kaum noch einen Schatten übrig gelassen, Kant hatte dennoch zu gleicher Zeit die Möglichkeit einer neuen Vereinigung, einer neuen restitutio in integrum der Religion, an die Hand gegeben, indem er den Geist als das Prinzip alles Wirklichen aufstellte. Daß er den Dualismus festgehalten, daß er auch für die Materie und die sinnliche Erkenntnis selbständige Geltung als Prinzip des Wissens beansprucht hatte, wurde von seinen Nachfolgern außer

acht gelassen. Sie hielten sich ausschließlich an den Geist als das Ursprüngliche, das primum movens alles Seienden, und suchten von hier aus die Wirklichkeit zu gewinnen. Auch die philosophische Romantik war in gewissem Sinne wirklichkeitstrunken und extrem-realistisch. Oder paßt diese Bezeichnung nur für den, welcher alles auf Bewegung materieller Atome zurückzuführen sucht oder nicht auch auf den, welcher auszieht, um für den Geist die ganze Welt zu erobern? Und so rastete die Romantik nicht eher, als bis sie zuerst (in Fichte) das menschliche Leben, dann (in Schelling) die Natur und endlich, auf dem höchsten Punkte, in dem Systeme Hegels, Natur und menschliches Dasein in ihrer Einheit, also alles Wirkliche, für den Geist erobert hatte, indem sie alles als dessen Entwickelungsstufen begriff. Dieser philosophischen Romantik konnte und mußte alles Wirkliche vernünftig sein, weil alles Wirkliche nichts war als besondere Entwickelungsstufen des Geistigen und der Vernunft, die bald latent, bald ausgelöst, hier unentwickelt und dort voll entfaltet sich manifestiere. Wie hätte also ein Zwiespalt bestehen können zwischen der Vernunft und irgend einer besonderen Sphäre der Vernünftigkeit oder, was dasselbe war, der Wirklichkeit, und wäre diese besondere Sphäre auch die Religion, selbst mit ihren härtesten Voraussetzungen, gewesen?

Diese Einheit konnte erst zerstört werden, als sich, zugleich mit der Selbstzersetzung der Hegel'schen Schule, ein neues philosophisches Grundprinzip Bahn brach. Denn wenn auch der ganze veränderte Charakter der nachhegelschen Zeit, die allgemeine Ernüchterung nach dem Rausche im Leben des Geistigen, der gewaltige Aufschwung der Naturwissenschaften und der Technik und die dadurch bedingte

Hinwendung zum Sinnfälligen, Palpablen, greifbar Wirklichen u. ſ. w. das Auftauchen eines ſolchen neuen philoſophiſchen Prinzips begünſtigten, ja erſt möglich machten, ſo mußte doch eben dieſes ſelbſt erſt vorhanden ſein, um die philoſophiſche Einheit des Hegel'ſchen Gedankenbaues zu zerſtören. Dieſes neue Prinzip aber war das materialiſtiſche oder — erkenntnistheoretiſch gefaßt — das ſenſualiſtiſche, d. h. das direkte Widerſpiel des Grundprinzips der philoſophiſchen Romantik. Dieſe hatte das Archimediſche δός μοι ποῦ στῶ (Gib mir einen Punkt, wo ich feſt ſtehen kann) dahin beantwortet, dieſer feſte Punkt ſei im Geiſte gegeben, der das ens realissimum, das wahrhaft Wirkliche ſei; der Materialismus ſuchte nunmehr ebenſo entſchloſſen vom Körperlichen und Sinnlichen aus die ganze Wirklichkeit zu gewinnen. Und an zahlreichen Punkten, auf den verſchiedenſten Wiſſensgebieten zu gleicher Zeit, ſetzte man ein, um dieſe Eroberung allmählich durchzuführen.

Auch Feuerbach ſetzte an dieſem neuen Archimediſchen Punkte ein, indem er nun das religiöſe Leben — das ja auch eine beſondere Sphäre der Wirklichkeit beſchreibt — zu gewinnen unternahm. Seine kritiſche Religionsphiloſophie erhebt ſich in dem Augenblicke erſt zu originaler Bedeutung, in welchem er, nach verſchiedenen Entwickelungsſtufen, ſeine materialiſtiſchen, oder — denn ein ſtrenger Materialiſt iſt Feuerbach nicht geweſen, — ſeine ſenſualiſtiſchen Überzeugungen gewonnen und auf Grund umfaſſender naturwiſſenſchaftlicher Studien befeſtigt hatte. Und indem er nunmehr das Gebiet des religiöſen Lebens unterſuchte, mußte ſeine Grundfrage lauten: Was iſt hier wirklich, d. h. inwieweit kann Religion und können religiöſe Vorſtellungen, Begriffe, Empfindungen gegenüber den Kriterien

beſtehen, welche die ſinnliche Erkenntnis an die Hand gibt, die ſinnliche Erkenntnis, auf welche ja auch alle ſogenannte höhere oder Vernunftserkenntnis, von der die Hegelianer ſprachen, ſoweit ſie nicht eben ein Phantom, eine falſche, erſchlichene Erkenntnis iſt, notwendig zurückgeht?

Wenn man unter ſolchem Geſichtspunkte das Weſen der Religion betrachtet, ſo ergibt ſich, daß ihr ſpezifiſcher Inhalt etwas völlig Unwirkliches, im Grunde alſo Nichtiges iſt. Alle Religion dreht ſich um den Begriff Gottes wie um ihre Achſe. Was iſt der Begriff, das Weſen, die Eigenſchaften und Wirkungsweiſen Gottes, wenn wir ſie vom Wirklichkeitsſtandpunkte des Senſualiſten betrachten? Offenbar nichts, ein Chimäriſches, Verkehrtes, Schattenhaftes. Gott iſt für die religiöſe Vorſtellungsweiſe ein Weſen, welches erhaben iſt über die Begrenzung von Raum und Zeit, welches auch zu gewaltig iſt, als daß es für menſchliche Sinne wahrnehmbar wäre. Alſo iſt Gott unwirklich, er exiſtiert nicht, denn Exiſtenz hat nur das, was direkt oder indirekt ſinnlich wahrgenommen wird oder wenigſtens wahrgenommen werden könnte. Gott wirkt urſachlos, willkürlich — alſo kann es keinen Gott geben, denn alles Wirkliche ſteht in unauflöslicher Verknüpfung von Urſache und Wirkung. Gott iſt ein rein immaterielles, geiſtiges Weſen — alſo kann er nicht exiſtieren, denn die Wirklichkeit kennt keine reine Geiſtigkeit, ſondern nur untrennbare Einheit von Körperlichem und Geiſtigem. Gott ſoll die Schöpfung aus nichts gemacht haben, — das iſt unmöglich, das widerſpricht einem der fundamentalſten Grundſätze wiſſenſchaftlicher Erkenntnis: ex nihilo nihil fit.

Und nicht anders verhält es sich mit den Folgeerscheinungen des religiösen Bewußtseins, die mit dem Gottesglauben in untrennbarer Verknüpfung stehen. Der Begriff der persönlichen Unsterblichkeit setzt eine zeitlose Dauer und eine Existenz von etwas Immateriellem, rein Geistigem, von allem Körperlichen Abgelöstem, — das aber ist etwas Chimärisches und Unwirkliches ebensogut als der immaterielle Gott. Die Christologie behauptet eine Auferstehung des Fleisches, eine wunderbare geschlechtslose Zeugung u. s. w. — alles Dinge, die für den Sensualisten jeden Wert einbüßen, die ihm lediglich als chimärische Erdichtungen, als unwirkliche Phantasmagorien, wenn nicht gar als betrügerische Erschleichungen vermeintlicher Vernunft von Seiten herrschsüchtiger Priester erscheinen müssen.

So weit also, in diesem negativen Resultate, stimmt Feuerbach durchaus überein mit dem spezifischen Charakter der Aufklärung seiner Zeit, mit dem Naturalismus, der nach der besonderen Art und Gesetzmäßigkeit der Naturerscheinungen alles maß und richtete. Aber er unterscheidet sich davon sogleich durch die *positive* Lösung des religiösen Problems, die er der negativen zur Seite stellt. Denn, wie schon hervorgehoben wurde, Feuerbach war kein Materialist im eigentlichen Sinne, er konnte darum auch nicht in den Ton der trivialen Aufklärerei einstimmen, der im Gefolge des Materialismus der fünfziger und sechziger Jahre gang und gäbe war. Was ihn daran hinderte, war vor allem der anthropocentrische Standpunkt, seines Philosophierens: der Mensch stand ihm im Mittelpunkt, er war der Ausgangs- und Zielpunkt all seiner Reflexion. Auch er ließ zwar mit dem modernen Naturalismus den Menschen untertauchen in dem Gesamtleben

der Natur, aber zugleich wies er als einer der ersten darauf hin, daß das menschliche Leben gleichsam eine neue, und zwar höhere Natur innerhalb der außermenschlichen Natur bildet, von der diese letztere erst ihren eigentlichen Wert, ihre Bedeutung, ja im Grunde ihre ganze Wirklichkeit empfängt. „Der *erste* Gegenstand des Menschen ist der Mensch," heißt es im „Wesen des Christentums". „Der Sinn für die Natur, der uns erst das Bewußtsein der Welt als Welt erschließt, ist ein späteres Erzeugnis; denn er entsteht erst durch den Akt der Absonderung des Menschen von sich."

In diesem Punkte unterscheidet sich Feuerbach also in schärfster Weise vom Materialismus. Er anerkannte mit diesem die Materie als das Primäre alles Wirklichen, die sinnliche Erkenntnis als das Primäre aller, auch der Vernunfterkenntnis: aber zugleich war ihm das spezifisch Menschliche nicht eine zufällige, accidentelle Erscheinung bewegter materieller Atome, gleich vielen anderen, sondern ebensosehr ein Substantielles, für sich Bestehendes und selbständige Bedeutung deshalb Beanspruchendes, weil alle Natur erst aus dem menschlichen Geiste gleichsam geboren wird, geboren freilich in langdauernder Entwickelung. Nach dieser Seite also blieb ihm immer eine enge geistige Gemeinschaft mit dem deutschen Idealismus; nur daß, während dieser fragte: Wie kommt die Natur, die virtuell schon das Geistige in sich enthält, schließlich zu ihrem Zielpunkte, dem spezifisch Menschlichen, dem menschlichen Geiste? — die Frage Feuerbachs lautete: Wie kehrt der menschliche Geist, der ja auch nur eine besondere Natur ist, zur Gesamtnatur zurück, nachdem er sich in langer Verirrung von ihr abgesondert?

Dieſe Frage beantwortet zu haben, iſt die bleibende Errungenſchaft der Feuerbach'ſchen Religionsphiloſophie, und dieſe Errungenſchaft war nur möglich dank der beweglichen Mittelſtellung, welche Feuerbach zwiſchen dem Idealismus der Vergangenheit und dem Naturalismus und Materialismus ſeiner eigenen Zeit einnahm. So entſtand ihm die Frage, die auf rein materialiſtiſchem Standpunkte gar keinen Sinn hat: Wenn die religiöſen Begriffe etwas Unwirkliches bezeichnen, — was bedeuten ſie dann in ihrer ſpezifiſchen Wirklichkeit auf dem Boden des menſchlichen Geiſtes; wenn Gott für den Senſualiſten als eine Chimäre, ein bloßes Hirngeſpinſt gelten muß, welche Geltung hat dieſe Vorſtellung dann für den Geiſt des Menſchen? Und indem er dieſe Frage beantwortete, brauchte er nicht mehr bei der Negation ſtehen zu bleiben und ins Leere zu ſtarren, ſondern er durfte tief im Innern des Menſchen eine neue Welt entſtehen ſehen. Als ihm auf dem Standpunkte des kritiſchen Senſualismus die religiöſe Welt zu einem bloßen Nichts zuſammengeſunken war, hätte auch zu Feuerbach hingewendet der Geiſterchor im Fauſt wehklagen können:

Weh! weh!
Du haſt ſie zerſtört,
Die ſchöne Welt
Mit mächtiger Fauſt. . .
Wir tragen die Trümmer ins Nichts hinüber.

Aber indem er ſich alsdann auf den Standpunkt des Humanismus ſtellte, hätte auch ihm der Geiſterchor zurufen können:

Mächtiger
Der Erdenſöhne,

Prächtiger
Baue ſie wieder,
In deinem Buſen baue ſie auf!
Neuen Lebenslauf
Beginne
Mit hellem Sinne,
Und neue Lieder
Tönen darauf.

Auf dieſem wahrhaft realiſtiſchen Standpunkte aber — was iſt die Religion, was Gott und was die göttlichen Qualitäten? Die Antwort gibt Feuerbach mit den Worten: „Was dem Menſchen Gott iſt, das iſt ſein Geiſt, ſeine Seele, und was des Menſchen Geiſt, ſeine Seele, ſein Herz, das iſt ſein Gott. Gott iſt das offenbare Innere, das ausgeſprochene Selbſt des Menſchen, die Religion die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menſchen, das Eingeſtändnis ſeiner innerſten Gedanken, das öffentliche Bekenntnis ſeiner Liebesgeheimniſſe". Mit anderen Worten: In Gott iſt nichts anderes als was im Menſchen iſt, alles Göttliche iſt auch alles Menſchliche, nur daß dieſes Göttliche in der religiöſen Vorſtellung befreit wird von den Schranken der Endlichkeit, von den Schlacken des Irdiſchen. Gott iſt die Liebe, heißt nichts anderes als die menſchliche Liebe wird als etwas Göttliches empfunden; Gott iſt allgerecht, heißt die höchſte Gerechtigkeit iſt göttlich. Nur daß das primitive Denken und Vorſtellen außer ſtande iſt, dieſe idealen Seiten des menſchlichen Weſens für ſich, abſtrakt vorzuſtellen, ſondern ſie einem anderen Weſen zuſchreibt, von dem es ſie gleichſam als das ideale Spiegelbild ſeiner ſelbſt zurückempfängt. Die Religion iſt alſo die Reflexion, Gott die Spiegelung des menſchlichen Weſens in ſich

selbst. Und alle Gegenstände der Welt, alles was überhaupt jemals in das menschliche Bewußtsein eindrang, waren und sind Gegenstände religiöser Verehrung. Die Religion hat also keinen besonderen Inhalt, sondern alles was überhaupt im Wesen und Bewußtsein des Menschen von sich und der Welt liegt, ist auch im Wesen und Bewußtsein der Religion. Wie der Mensch also ist, so ist sein Gott, sage mir, wer und wie beschaffen dein Gott ist, und ich will dir sagen, wer du bist. Nicht also Gott hat den Menschen, sondern umgekehrt der Mensch hat Gott nach seinem Ebenbilde geschaffen, und es gibt in Wahrheit für den Menschen keinen anderen Gott als den Menschen: homo homini deus.

Damit nun aus diesem menschlichen Ideale ein selbständiges Wesen — Gott — entstehe, welches verehrt und angebetet wird, dazu sind eine Reihe historischer und psychologischer Vorbedingungen nötig, deren Entwickelung den Hauptinhalt der Feuerbach'schen Religionsphilosophie ausmacht. Zunächst psychologische Vorbedingungen: Gott als ein reales Wesen ersteht nur für den Standpunkt des Egoisten, und zwar für den Egoismus des Gemüts, welches nur in sich selbst versunken, nur mit sich und seiner Glückseligkeit und Seligkeit — diese bedeutet ja nichts anderes als dauernde und vollendete Glückseligkeit — beschäftigt ist. Dieses egoistische Gemüt verneint in Gott die anderen Menschen ebenso gut wie die Natur, es bejaht nur Gott, d. i. eben nur sich, das, was *ihm* am höchsten und teuersten ist; es versinkt in sich selbst im Gebet, das nichts anderes ist als der Inhalt des eigensüchtigen Wünschens und Begehrens. Darum ist es ganz richtig, daß irdisches Glück von Gott abzieht, Unglück und

Not aber ein Bedürfnis nach Gott erwecken. Denn „die Lust, die Freude dehnt den Menschen aus, das Unglück, der Schmerz zieht und drängt ihn zusammen, — im Schmerze verneint der Mensch die Wahrheit der Welt; alle Dinge, welche die Phantasie des Künstlers und die Vernunft des Denkers bezaubern, verlieren ihren Reiz, ihre Macht für ihn; er versinkt in sich selbst, in sein Gemüt. Dieses in sich versunkene, auf sich nur konzentrierte, in sich nur sich beruhigende, die Welt verneinende, . . . nur auf sein notwendiges inneres Heilsbedürfnis bezogene Wesen oder Gemüt ist — Gott.

Durch den Gottesglauben entnimmt der Mensch sich dem Laufe der Natur, erhebt sich über alle Wesen und unterstellt sich der Obhut einer besonderen „Vorsehung", die willkürlich in die Naturgesetze zu seinen Gunsten eingreift. „Der Glaube an die Vorsehung ist der Glaube an den eigenen Wert, der Glaube des Menschen an sich selbst, — daher die wohlthätigen Folgen dieses Glaubens, aber auch die falsche Demut, der religiöse Hochmut, der sich zwar nicht auf sich verläßt, aber dafür dem lieben Gott die Sorge für sich überläßt. Gott bekümmert sich um mich; er beabsichtigt mein Glück, mein Heil; er will, daß ich selig werde; aber *dasselbe will ich auch*; mein eigenes Interesse ist also das Interesse Gottes, mein eigener Wille Gottes Wille, mein eigener Endzweck Gottes Zweck — die Liebe Gottes zu mir nichts als meine vergötterte Selbstliebe."

In dem Maße nun, als die Menschen fortschreiten in Erkenntnis, wird auch der Gottesbegriff immer mehr gereinigt. Auf jedem höheren Standpunkt ist dann die vorhergehende religiöse Stufe Irrlehre, der Standpunkt

der fortschreitenden wissenschaftlichen Einsicht aber „Atheismus". So ist es Atheismus für den Religiösen, wenn jemand nur an eine natürliche Vorsehung glaubt, glaubt, daß der Mensch keine andere Vorsehung habe als die Kräfte seiner Gattung, seine Sinne, seinen Verstand, aber nicht eine übernatürliche, die zu seinen Gunsten die Einheit der Natur zerstört.

Eben in diesem siegesgewissen Egoismus, dem Gefühl des Triumphes des eigenen Gemütes über alle Naturschranken, besteht recht eigentlich, wie Feuerbach scharf und treffend gezeigt hat, das Wesen des Religiösen. Darum gibt es keine Versöhnung zwischen ursprünglicher, reiner, d. h. noch von keinem Zweifel erfaßter Religiosität und der Natur, alle schwächlichen Vermittelungsversuche des Deismus, Pantheismus u. s. w., welche die Natur in den religiösen Glauben wieder aufnehmen wollen, sind bereits Zeichen religiösen Verfalls und Produkte weit vorgeschrittenen Unglaubens. Daher Feuerbachs scharfe Antithese: „Die Natur, wie widerspricht sie der Bibel! Die Bibel, wie widerspricht sie der Natur!" Aber der ursprüngliche religiöse Glaube ist auch unvereinbar mit der zweiten Natur, die den Menschen umgibt, mit dem sozialen Leben. Denn dieses ist bedingt durch die Hingabe des Menschen an den Menschen, während der Glaube, der extremste Standpunkt des Individualismus, nur sich selbst, seine eigene Seligkeit im Auge hat; das soziale Leben bedarf einer fortdauernden Anerkennung der Schranken, welche dem einzelnen durch seine Mitmenschen gezogen sind, der religiöse Glaube beseitigt diese fortdauernd in Gott, d. h. in sich, seinem Gemüte und seiner Phantasie. Und wie der Gläubige von den Naturschranken nichts weiß, weil

er sie innerlich immer überwunden hat, so bedarf er auch keiner Einsicht in sie, keiner Herstellung von Beziehungen ihrer zu sich selbst, er bedarf also keiner Wissenschaft und Kunst. Alle ursprüngliche Religion ist bildungsfeindlich, und man kann auch umgekehrt sagen: „je beschränkter der Gesichtskreis des Menschen, je weniger er weiß von Natur, Geschichte, Philosophie, desto inniger hängt er an seiner Religion." . . . „Daher hat auch die christliche Religion in ihrem Wesen kein Prinzip der Kultur, der Bildung in sich." Erst da beginnt die Kultur, wo der religiöse Glaube schon ein wenig vom Unglauben zersetzt wird. Denn der Religiöse kennt kein Bedürfnis der Bildung in sich, er ist glücklich in seiner Phantasie, er hat alles in nuce immer beisammen, sein Bündel ist immer geschnürt, er hat in seinem Gotte den Inbegriff aller Schätze und Kostbarkeiten, aller Wissens- und Denkwürdigkeiten. „Wiltu Liebe oder Treue oder Wahrheit," so predigt der berühmte Kanzelredner Tauler, „oder Trost oder stäte Gegenwärtigkeit, diß ist an ihm überall ohne Maß und Weise. Begehrestu Schönheit, er ist der allerschönste. Begehrestu Reichtum, er ist der allerreichste. Begehrestu Gewalt, er ist der gewaltigste, oder was dein Herz je möchte begehren, das findt man tausendfalt an ihm, an dem einfältigen, allerbesten Gut, das Gott ist." —

Und wie die ursprüngliche Religion bildungsfeindlich ist und sein muß, so ist sie auch Feindin der Sittlichkeit und widerstrebt also auch nach dieser Richtung aller höheren Kulturentwickelung. Denn auf der einen Seite — hier stimmt Feuerbach ganz mit Kant überein — erscheinen die sittlichen Forderungen als Gebote eines anderen Wesens, unter Androhung von Strafe und Ver-

heißung von Belohnungen, sie können also auf diese Weise nicht innerlich, nicht Gegenstand der Gesinnung werden, und wenn dies dennoch der Fall ist, so geschieht es nicht wegen, sondern trotz des Glaubens. Auf der anderen Seite gehen den eigentlich sittlichen Forderungen, d. h. denen, die sich auf den Menschen beziehen, die Glaubensforderungen voran, d. h. diejenigen, die sich auf Gott beziehen, genauer auf das eigene Ich, welches gern schrankenlos sein möchte, und überall müssen die ersteren zurückweichen. Und so nimmt zwar jede ursprüngliche Religion auch die höchste ethische Forderung, die Menschenliebe, in sich auf — Gott ist die Liebe — aber in Verbindung mit ihrem direkten Gegensatz, dem Glauben. Ihrem Gegensatz: denn der Glaube ist beschränkt, die Liebe umfassend, diese ist tolerant, jener muß intolerant sein, die Liebe ist großmütig und erbarmend, der Glaube hochmütig und erbarmungslos. Die Liebe kann darum nicht infolge, sondern nur trotz des Glaubens hervortreten, mit dem sie in der Religion verbunden ist. Denn die Liebe kann nur bestehen mit der Vernunft, aber nicht mit dem Glauben. „Der Glaube hat die Hölle erfunden, nicht die Liebe, nicht die Vernunft. Der Liebe ist die Hölle ein Greuel, der Vernunft ein Unsinn." Dem Gläubigen dagegen ist die Vorstellung der Hölle nicht nur wesentlich, sondern sie versüßt ihm auch noch die eigene Seligkeit. „Hervortreten werden sie," heißt es bei Petrus Lombardus, „die Auserwählten, um zu schauen die Qualen der Gottlosen, und bei diesem Anblick werden sie nicht von Schmerz ergriffen; im Gegenteil, indem sie die unaussprechlichen Leiden der Gottlosen sehen, danken sie freudetrunken Gott für ihre Errettung."

Soll nun nach alledem die Religion beseitigt werden?

Keineswegs, aber sie soll gereinigt werden, gereinigt vom Glauben, gereinigt von dem Wahne, als ob es für den Menschen etwas anderes Göttliches geben könne als wiederum das Menschliche. Dazu bedarf es nur eines Zurückführens der religiösen Bestimmungen auf menschliche Bestimmungen: es handelt sich also darum, die Theologie (Lehre von Gott) immer mehr in Anthropologie (Lehre vom Menschen) zu verwandeln. Denn nur daraus, daß die menschlichen Bestimmungen einem fremden Wesen beigelegt wurden, entsprangen und entspringen alle religiösen Verirrungen, und nur diese, nicht die ihnen zu Grunde liegenden Bedürfnisse des Gemüts, sind zu verwerfen. „Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen, — darin liegt ihre Wahrheit und sittliche Heilkraft — aber zu seinem Wesen nicht als dem seinigen, sondern als einem *anderen*, *von ihm unterschiedenen*, *ja entgegengesetzten Wesen* — darin liegt ihre Unwahrheit, ihre Schranke, ihr Widerspruch mit Vernunft und Sittlichkeit, darin die unheilschwangere Quelle des religiösen Fanatismus, darin das oberste metaphysische Prinzip der blutigen Menschenopfer, kurz darin der Urgrund aller Greuel, aller schaudererregenden Scenen in dem Trauerspiel der Religionsgeschichte." Es bezeichnet also den bedeutsamsten Wendepunkt der Weltgeschichte — und an dieser Wende steht Feuerbach mit seinem Zeitalter — daß erkannt wird: das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie, Inhalt und Gegenstand des göttlichen Wesens ist nichts als das menschliche Wesen; nur daß die Religion nicht das *Bewußtsein* von der Menschlichkeit ihres Inhalts hat, daß sie sich vielmehr dem Menschlichen entgegensetzt oder wenigstens nicht eingesteht,

daß ihr Inhalt menſchlicher iſt. Sobald dieſes Bewußtſein erlangt, dieſes Eingeſtändnis erfolgt iſt, ſtürzt zwar der Himmel mit allen ſeinen Göttern zuſammen, aber nur um im Bewußtſein und Thun der Menſchen von neuem aufzuleben. Nun kehrt ſich das Verhältnis aller religiöſen Beſtimmungen um: was in der Religion Subjekt war, wird für den Standpunkt der freigewordenen Vernunft zum Prädikat und umgekehrt, was dort Mittel war, hier Selbſtzweck, was dort das Weſen, hier zur täuſchenden Illuſion: nicht Gott iſt gerecht, ſondern die Gerechtigkeit iſt etwas Göttliches, nicht um Gott wohlgefällig zu ſein, ſollen wir ſittlich handeln, ſondern um der Sittlichkeit ſelbſt willen ſollen wir ihre Gebote erfüllen, und dann erheben wir uns über die Schranken unſeres engen Weſens und dürfen im „göttlichen Lichte“ wandeln. Denn aller Glanz, der den Himmel erfüllt, alle Gloriole, die das göttliche Weſen umſtrahlt, iſt abgeleitet, erborgt von der auf rein menſchlicher Grundlage ruhenden Ethik — nicht umgekehrt. In ſich ſelbſt, in ſeiner Qualität hat alles Wahre und Gute ſeinen Heiligungsgrund.

So kehren die Götter, welche, einſt vom Menſchen geſchaffen, in ferne, weite Welten zogen, nun nach abertauſend Jahren zur Menſchenwelt zurück, um fortab — vielleicht! — bei ihr dauernd zu wohnen, wenn nämlich allmählich immer weiter Schillers Mahnwort Eingang findet:

Nimm die Gottheit auf in deinen Willen,
Und ſie ſteigt von ihrem Weltenthron.

* * *

In der hier kurz ſkizzierten Religionsphiloſophie Feuerbachs gibt es noch mancherlei ungelöſte Fragen und

ebenſo noch manche Ergebniſſe einer einſeitigen Stellungnahme. So iſt vor allem in ſeiner Kritik der *hiſtoriſche* Geſichtspunkt zu kurz gekommen. Feuerbach faßt gemeinhin die Religion nur als etwas Feſtes, Ruhendes, Einheitliches, nicht als ein ſich Entwickelndes, im Strome geſchichtlichen Werdens Befindliches. Nach dieſer Seite der mehr hiſtoriſchen Kritik bilden ſeine Zeitgenoſſen Dav. Fr. Strauß, Ferd. Chr. Bauer und überhaupt die Tübinger kritiſche Schule ſeine notwendige Ergänzung.

Mit dieſer geringen Berückſichtigung der hiſtoriſchen Seite bei ſeiner Kritik hängt es auch zuſammen, daß Feuerbach uns ohne Antwort läßt auf die ſchwere Frage praktiſcher Erziehungsarbeit, welche beiſpielsweiſe Fr. Alb. Lange ſo tief bewegte: wenn es das Ziel aller höheren Kulturentwickelung ſein muß, von der gewöhnlichen illuſioniſtiſchen Religion zum lebendigen Erfaſſen ihres rein menſchlichen Gehaltes, alſo, wenn man ſo ſagen will, zur Menſchheitsreligion fortzuſchreiten, jene erſtere aber für die Mehrzahl der Menſchen noch auf lange Zeit die alleinige und einzig mögliche Grundlage der Sittlichkeit bildet: wie iſt es dann möglich, jene zu reformieren, ohne dieſe zu ſchädigen, die täuſchenden Illuſionen der Religion zu beſeitigen, ohne damit auch die Sittlichkeit zu erſchüttern?

Und anderſeits hat Feuerbach auch noch kaum einen Anfang gemacht mit ſeiner Forderung, die Moral durch ſich ſelbſt, auf natürlichem, d. h. hier rein menſchlichem Boden zu begründen. Er hat nur hie und da angedeutet, daß vor allem das *ſoziale* Leben die Fundierung der Moral zu geben hat.

Es ſcheint, daß in dieſer Richtung das kommende Jahrhundert eine ſeiner vornehmſten Aufgaben zu löſen

haben wird. Und dabei wird vor allem an Feuerbach als einen der größten Vorkämpfer des modernen Humanismus wieder anzuknüpfen sein, der, indem er den Religionismus in seinem Fundamente zerstörte, für wahre Religion die Bahn frei machte und eben damit auch die Sittlichkeit von theologischer Botmäßigkeit erlöste, der, indem er Gott vermenschlichte, dem Menschen erst die Wegrichtung zum Göttlichen zeigte.

V.
Max Stirner

Max Stirner.

An den verschiedensten Punkten, bewußt und unbewußt, tritt im modernen Staatsleben das Bestreben hervor, über die natürliche Sozialisierung des Lebens, welche jede staatliche Form als solche schon mit sich bringt, weit hinaus zu gehen und die Machtsphäre des Individuums immer mehr zu verengern. Weniger hervortretend, aber dem schärfer Blickenden nicht minder erkennbar, erscheint die andere Thatsache, daß jenen extrem sozialistischen Tendenzen extrem individualistische entgegenwirken, welche nichts gemein haben mit dem maßvollen Individualismus, der den Kern jeder liberalen Anschauungsweise bildet, sondern durch welche der einzelne ebenso hoch über die Masse emporgehoben werden soll, als er durch den extremen Sozialismus in diese Masse herabgedrückt wird.

Als der philosophische Hauptvertreter dieses extremen Individualismus galt bisher Friedrich Nietzsche, eine der merkwürdigsten und, wie man sich auch sonst zu ihm stellen mag, jedenfalls eine hervorragende Erscheinung im geistigen Leben der Gegenwart. Für seine Jünger aber ist er weit mehr als das, er wird als der Führer der modernen Zeit überhaupt angesehen, der eine ganz neue Ära in der Kultur der Menschheit heraufführt und dieser auf dem Wege der

Zukunft in weiter Entfernung einsam voranschreitet. Ihm hat sich nun erst seit ganz kurzer Zeit ein zweiter theoretischer Vertreter des radikalen Individualismus zugesellt, ein Philosoph der Vergangenheit, Max Stirner, und fast scheint es, als ob man auch ihn in derselben überschwenglichen Weise feiern und ihm eine ähnliche Prophetenrolle zuerteilen wolle wie Nietzsche.

Man würde nun fehl gehen, wenn man annähme, daß es sich hier lediglich um eine jener historischen Ausgrabungen handelt, wie sie in unserer Zeit nicht gerade selten sind, zumeist aber nur die engeren Gelehrtenkreise beschäftigen. Denn Stirner kommt mit seinem extremen Individualismus, der bei ihm die Form des völlig ausgebildeten Egoismus annimmt, in der That einer starken Zeitströmung entgegen. Er ist in dieser Beziehung der nächste Geistesverwandte Nietzsches, den er auch direkt stark beeinflußt hat; aber, konsequenter als dieser, erhebt er sich nicht nur mit Verachtung über die „Herdenmoral", die Moral des profanen vulgus, sondern über die Moral überhaupt, die moralischen Normen als solche, welche für ihn völlig chimärisch sind und in der individuellen Willkür untergehen. Von Nietzsche unterscheidet er sich ferner besonders durch die größere Klarheit und Energie seines Denkens. Es fehlt bei ihm jene Vereinigung rationalistischer und occultistischer Elemente, welche für die Persönlichkeit Nietzsches so überaus charakteristisch ist.

I.

Eigenartig und seltsam wie die geschichtliche Stellung Stirners ist auch sein Leben. Lange Zeit war und blieb es in völliges Dunkel gehüllt, und selbst die wenigen Data, die man besaß, waren unsicher und schwankend, mit Phantasien vermischt oder auch wohl frei erfunden. Erst in den allerletzten Jahren, seitdem im Gefolge des Nietzsche-Kultus die Persönlichkeit Stirners anfing, starkes Interesse zu erwecken, ist auch über sein Leben mehr Licht verbreitet worden. Namentlich sein eifrigster und begeistertster Apostel, der anarchistische Poet John Henry Mackay, hat sich in dieser Hinsicht durch seine eifrigen Bemühungen sehr verdient gemacht. Aber auch jetzt noch, trotzdem besonders Mackay nichts unversucht ließ, um in das Geheimnis dieses Lebens einzudringen, ist es noch an zahlreichen Stellen völlig dunkel, voller Rätsel und Widersprüche.

Johann Kaspar Schmidt — denn das ist der eigentliche Name Stirners — wurde am 25. Oktober 1806 in Bayreuth geboren. Sein Vater stammte aus Ansbach, er war, wie es heißt, „blasender Instrumentenmacher". Er starb schon ein Jahr nach der Geburt seines — einzigen — Kindes. Seine Mutter, eine geborene Reinlein aus Erlangen, heiratete bald zum zweitenmale, den Provisor an der Bayreuther Hofapotheke Ballerstädt aus Helmstedt. Dieser erwarb kurze Zeit nach seiner Verheiratung eine Apotheke in Kulm in Westpreußen. Hier verlebte denn auch unser Philosoph seine ersten Jugendjahre, von 1810—1818.

Als er zwölf Jahre alt war, wurde er zum Besuche des Gymnasiums nach Bayreuth zurück gebracht und seinem Paten, dem Strumpfwirkermeister Sticht in Pflege gegeben, der selbst kinderlos war und für den Knaben, wie es scheint, wie für sein eigenes Kind gesorgt hat. Das

Bayreuther Gymnasium absolvierte Stirner in regelmäßiger Weise von 1818—26, und alles, was wir aus dieser Zeit wissen, beschränkt sich darauf, daß er ein fleißiger, talentvoller und durch sein gutes Betragen wohlgelittener Schüler war. Einer der bedeutendsten Lehrer der Anstalt war der Direktor Gabler, derselbe, welcher später als Nachfolger Hegels nach Berlin berufen wurde und durch die Fortentwickelung des Hegel'schen Begriffs der spekulativen Idee ins Mystische und selbst ins Abstruse bekannt geworden ist. Ob sich bei Stirner, der zweifellos schon damals ebenso wie später als kühler Dialektiker und als ein durchaus determinierter Kopf sich zeigte, an dem Gegensatz zu der Tyrannis, welche die vielen mystisch erfüllten „Ideen" bei Gabler ausübten, sein eigener späterer Ideenhaß zuerst sich entzündet hat? Darüber ist natürlich nur eine Vermutung möglich.

Zum Beginn seiner Universitätsstudien begab sich Stirner im Jahre 1826 nach Berlin, dem „Mekka des Geistes", wie es damals zuweilen genannt wurde, wo Hegel auf dem Herrscherthron der Philosophie saß und alles mit seinem Ruhme erfüllte. Seine Vorlesungen besuchte denn auch Stirner in erster Reihe, daneben hörte er aber auch bei anderen berühmten Dozenten, namentlich Schleiermacher, dem Geographen Ritter, dem Philologen Böckh. Nach einjährigem Aufenthalte in der preußischen Hauptstadt setzte er seine Studien in Erlangen fort, wo er durch seine Mutter noch verwandtschaftliche Beziehungen hatte. Nun trat eine nicht weniger als $3^1/_2$ Jahre dauernde Unterbrechung in seinen Studien ein. Er machte zunächst eine längere Reise durch Deutschland und ging dann nach Königsberg, wo er sich als Student immatrikulieren ließ,

ohne aber Vorlesungen zu hören und zu belegen. Welche Gründe diese Unterbrechung veranlaßt haben, darüber fehlt es an jeder zuverlässigen Aufklärung.

Erst im Herbst 1832 nimmt er seine Studien wieder auf, und zwar in Berlin, welches nunmehr sein dauernder Wohnsitz wurde. Nach zwei Jahren meldete er sich zur Ablegung der Prüfung pro facultate docendi, wie denn seine ganze letzte Studienzeit der Vorbereitung zum Brotstudium des Gymnasiallehrers gewidmet war. Verschiedene Störungen, deren Gründe wiederum nicht klar ersichtlich sind, bewirkten es, daß er erst nach Ablauf eines Jahres, 1835, das Examen zum Abschluß bringen konnte. Er erhielt von der Prüfungskommission nur eine „bedingte" facultas docendi, da zwar seine hohe Begabung, seine Lehrbefähigung und sein allgemeines Wissen anerkannt worden waren, nicht aber die Kenntnisse in einzelnen Spezialfächern. Immerhin gab ihm sein Zeugnis ein Recht auf Anstellung als Gymnasiallehrer, und so absolvierte er denn zunächst sein Probejahr auf der Königlichen Realschule in Berlin, welche zu jener Zeit unter Leitung Spillekes ganz besonderen Ruf genoß. Nach anderthalbjähriger Thätigkeit an dieser Schule verbrachte er noch ein halbes Jahr mit Privatstudien und bewarb sich dann, unter Hinweis darauf, daß er sich inzwischen eifrig bemüht habe, die im Examen hervorgetretenen Lücken und Mängel seines Wissens auszugleichen, beim Provinzialschulkollegium um eine Anstellung. Er wurde aber kurz mit der Antwort abgewiesen, daß vorderhand keine Aussicht auf Anstellung sei.

In demselben Jahre hatte Stirner sich verheiratet, und zwar mit der unehelichen Tochter einer Stadthebeamme

Burtz, bei der er schon als Student gewohnt hatte. Die, wie es scheint, recht glückliche Ehe dauerte nur kurze Zeit, sie wurde schon nach einigen Monaten durch den Tod der jungen Frau wieder gelöst. Sei es nun, daß diese Ehe den angehenden Gymnasiallehrer gesellschaftlich diskreditierte, oder daß ihn die Not des Lebens zu raschem Broterwerb zwang: genug, er gab jede Hoffnung auf staatliche Anstellung auf und nahm 1839 eine Stelle als Lehrer an einer angesehenen privaten „Lehr- und Erziehungsanstalt für höhere Töchter" an, welche von Madame Gropius geleitet wurde.

Kurze Zeit darauf trat Stirner zum erstenmale in den Kreis der „Freien" ein, dem er von da ab ganz angehören, und der für ihn ebenso von großer Bedeutung werden sollte, wie umgekehrt. Er ist auch sonst geschichtlich merkwürdig und bedeutsam gewesen.

In Berlin befand sich damals in der Friedrichstraße die Weinstube von Hippel. Hier pflegten sich im Anfang der vierziger Jahre allabendlich, in zwangloser Vereinigung bei einem Glase Wein, eine Reihe von, meist jugendlichen, Litteraten, Gelehrten, Schriftstellern u. s. w. zu versammeln, deren gemeinsames Kennzeichen der äußerste Radikalismus in allen politischen, litterarischen, philosophischen Fragen war, — vor allem in politischen Fragen, die in den sturmbewegten Jahren der vormärzlichen Zeit so sehr alles Interesse beherrschten, daß auch die wissenschaftlichen und litterarischen Debatten meist nur geführt wurden, wenn und so weit sie sich unter einen politischen Gesichtswinkel rücken ließen. Die Zusammenkünfte der „Freien" bildeten den Vereinigungspunkt für die extremsten Stürmer und Dränger jener unruhig gährenden Zeit, und ihre Bedeutung wurde bald so allgemein anerkannt, und ihr Ruf verbreitete sich so weithin auch über das Weichbild Berlins hinaus, daß es fast nie an fremden Gästen fehlte, welche nicht selten die bloße Neugierde hergetrieben hatte, und welche das Treiben in der Hippelschen Weinstube wie andere Kuriositäten der preußischen Landeshauptstadt bestaunten. Zu den bekannten und namhafteren Mitgliedern des engeren Kreises der Freien gehörten u. a. der bekannte Hegelianer Bruno Bauer, der Stirner sein ganzes Leben am nächsten stand, der radikale Journalist Ludwig Buhl u. a.; zu denen des weiteren Kreises zahlreiche bedeutende Männer wie Rudolf Gottschall, Wilhelm Jordan, das bekannte Trifolium der Begründer des „Kladderadatsch" Kalisch, Dohm und Löwenstein, die hervorragenden Nationalökonomen und Vertreter des Freihandels Prince-Smith und Otto Michaelis, der Begründer der „Nationalzeitung" Dr. Fr. Zabel, die Theoretiker des Sozialismus Marx und Fr. Engels u. v. a. Auch gleichgesinnte Frauen nahmen nicht selten Teil. Debattiert wurde bei diesen Zusammenkünften über alles und jedes, wie es gerade die völlig zwanglose Unterhaltung mit sich brachte, an der jeder auch nur zufällig Anwesende, und selbst dem Nachbar Unbekannte teilnehmen durfte. Zumeist aber wurden natürlich die öffentlichen Zustände, das Treiben der Reaktion mit Spott und Hohn, mit Ingrimm und Erbitterung erörtert, die nur gemildert waren durch das frohe Gefühl der Erwartung, das in allen lebte, da alle den nahen Anbruch des Morgens der Freiheit für gewiß hielten. Es war der Geist der schonungslosesten Kritik, der in diesem ganzen Kreise lebte. Ihr gegenüber gab es nichts Festes, keine Schranke, auch keinen positiven Zielpunkt. Hier, im Kreise der „Freien"

wurde bereits mit den Waffen des ätzenden Spotts und der unerbittlichsten Kritik alles Bestehende völlig dem Erdboden gleich gemacht, lange ehe man im „tollen Jahre“ daran ging, praktisch die hergebrachte Ordnung der Dinge über den Haufen zu werfen. So sehr war der Geist der alles zersetzenden und auflösenden Kritik gleichsam die geistige Atmosphäre, in der diese „Freien“ atmeten, daß sie auch sich selbst nicht verschonten. Indem man sich von allem Festen emanzipierte, emanzipierte man sich auch von der feststehenden Sitte: daher schlug der freie gesellschaftliche Ton sehr oft in Cynismus und orgiastisches Treiben um, welches selbst bei so freigesinnten Männern wie Ruge und Herwegh Widerwillen erregte. Und indem man über alles sich hinwegsetzte, suchte man auch die Schranken der eigenen Persönlichkeiten zu überwinden. So wurde hier neben dem kaustischen Witz die Selbstironie zu einer hohen Vollendung gebracht.

In diesem Kreise war Stirner von Anfang an einer der eifrigsten Teilnehmer, ja man kann wohl sagen, daß er den eigentlichen Mittelpunkt des engeren Kreises bildete. Aus dem Gedankenkreise dieser „Freien“ ist sein im Jahre 1844 erschienenes Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum“ hervorgewachsen, das diesen im Hin und Her loser Debatten nur fluktuierenden Geist in einer genialen Theorie von systematischer Einheit gleichsam zu kondensieren versucht hat. Die bis ans Ende gehende, schonungslose, alles auflösende Kritik findet hier schließlich nur noch *einen* festen Stützpunkt, nur einen Felsen inmitten der Sturmflut des alles Feste hinwegspülenden Gedankens: die schrankenlose Individualität, die kein Dauerndes, Ruhendes, Verbindliches, keine Ideen, keinen Staat, keine menschlichen Ziele

und Gesetze, auch keinerlei Moral anerkennt, dies alles für einen närrischen Spuk erklärt, dem gegenüber allein das Ich wahrhaft wirklich ist, das sich zum Herrscher ausruft und die ganze Welt in sein Eigentum verwandelt.

Zwischen dem Erscheinen dieses Werkes (1844) und dem Tode Stirners (1856) liegt noch ein Zeitraum von zwölf Jahren. Welches ist sein geistiger Inhalt? Vergebens sucht man eine Antwort darauf zu erhalten. Es ist, als ob der Philosoph des Anarchismus mit der Publikation jenes seines einzigen Werkes einen Moment vor den Vorhang getreten wäre und in voller öffentlicher Beleuchtung, lächelnd sich verneigend, der Menge sich gezeigt hätte, um dann schon im nächsten Augenblicke lautlos zurück zu treten, in immer tieferes Dunkel hinab zu tauchen und endlich ganz zu verschwinden.

Es ist wahr, daß Stirner noch einigemale zur Feder gegriffen hat. Er hat eine sogenannte „Geschichte der Reaktion“ geschrieben, die aber nichts ist als eine klägliche Kompilation, zusammengewürfelte wörtliche Auszüge aus verschiedenen Historikern mit einigen Sätzen verbindenden Textes; er hat eine Übersetzung der Klassiker der Nationalökonomie, namentlich Adam Smith und J. B. Say, zu geben versucht, aber kaum ein paar kleine Stücke vollendet. Auch gibt es ein paar kleine Recensionen von ihm, einige Entgegnungen auf Kritiken seines Werkes, unter denen namentlich die gegen Ludwig Feuerbach und Kuno Fischer einiges Interesse haben, und endlich ein paar kleine Aufsätze ohne eigenartige litterarische Physiognomie — das ist alles. Und diese letzteren Aufsätze entstammen zudem der Zeit, welche der Publikation seines Hauptwerkes unmittelbar voranging. Vom Jahre 1847

ab ist dagegen Stirner überhaupt litterarisch völlig verstummt. Im Revolutionsjahre 1848 ist er ganz passiv, ein müßiger Zuschauer.

Einiges Licht auf diese letzte Periode seines Lebens fällt nur von der ökonomischen Seite her. Stirner hatte bereits vor Publikation seines Werkes die Lehrerstellung an der höheren Mädchenschule niedergelegt, wohl in der sicheren Erwartung, daß andernfalls ein Konflikt unausbleiblich sei. Er hatte dann zunächst, wie es scheint, von dem Gelde seiner Frau in den Tag hinein gelebt, vielleicht in der unbestimmten Hoffnung, später mit der Feder sich den Unterhalt verdienen zu können. Diese Hoffnung erschien ihm schon nach kurzer Zeit als trügerisch, und nun benutzte er den Rest des Geldes seiner Frau, um — eine Milchwirtschaft zu begründen. Sein nächster Freund, Bruno Bauer, hatte ja auch in Rixdorf ein Gütchen gepachtet und verkaufte ländliche Erzeugnisse nach der Stadt hin, und es muß nicht uninteressant gewesen sein, wenn die beiden Philosophen und berühmten Schriftsteller, der eine seinen Gemüsewagen, der andere seinen Milchwagen führend, sich unterwegs trafen, vielleicht ein Gespräch über Hegels absolute Idee anknüpften und dann mit ihren Karren zum Besuch der Kunden weiter eilten. Aber die Milchwirtschaft machte schon nach kurzer Zeit klägliches Fiasko, der Rest des Geldes war nun auch verschwunden, bald verließ ihn dann seine Frau, und nun war Stirners Latein völlig zu Ende. Die Not in der schrecklichsten Gestalt verfolgte ihn nun das ganze letzte Jahrzehnt seines Lebens. Es kam so weit, daß er für sich selbst einen Aufruf in der Zeitung erließ und um Unterstützung bat — aber mit äußerst geringem Erfolge, denn fast niemand

kannte ihn mehr. Mit allerlei Kommissionsgeschäften verdiente er nur das Notdürftigste, aber viel zu wenig, um der schrecklichsten Not zu begegnen. Wie ein gespenstischer Schatten taucht er nun ab und zu in der Öffentlichkeit noch auf, ruhelos von einer Wohnung in die andere ziehend, gehetzt von seinen Gläubigern, oft auch in Schuldarrest sitzend, von Mitleidigen manchmal unterstützt, bis ein plötzlicher Tod ihn von seiner Drangsal erlöste.

Und aus dieser ganzen Zeit gibt es weder litterarische Erzeugnisse, noch auch nur Briefe, selbst nicht an Vertraute — denn Freunde besaß er eigentlich nicht, wenn ihm auch wohl einige Menschen etwas näher standen als andere. Selbst die Erinnerung an ihn bei den Mitlebenden ist fast ganz erloschen, oder sie weiß nur zu berichten von einem stillen Manne, der ab und zu einmal aus der Verborgenheit auftauchte, in einem Kaffeehause wohl einsam sitzend gesehen wurde, von dem aber niemand etwas wußte und erfuhr. Und, als wenn es vom Schicksal vorbestimmt gewesen wäre, daß an dem Leben und Schicksal dieses Mannes alles gleichartig sei: auch sein Nachlaß ist durch unglückliche Zufälle zu Grunde gegangen, seine ganze Familie ist völlig ausgestorben, niemand lebt mehr, der mit ihm auch nur in entfernteren verwandtschaftlichen Beziehungen gestanden hätte — so sind auch nach dieser Seite hin alle Spuren seines Daseins verweht. —

II.

Das bereits genannte Hauptwerk Stirners, welches ihm allein einen Platz in der Geschichte der Philosophie und dauernden Nachruhm sichert, erschien im Jahre 1844,

also wenige Jahre vor dem Ausbruch der Märzrevolution. Es ist eines der merkwürdigsten litterarischen Erzeugnisse jener Zeit und überhaupt eines der wunderlichsten Bücher, die wohl jemals geschrieben worden sind. Man könnte den Inhalt desselben als eine einzige große Paradoxie bezeichnen, enthielte es nicht, wenigstens nach der negativen Seite hin, durch seine kritischen Ausführungen, einen Kern von bleibendem Werte. Aber dieser wertvolle Kern ist dermaßen umhüllt, daß man ihn nur mühsam in seiner Reinheit herausheben kann. Man fühlt sich bei der Lektüre des Stirner'schen Werkes lebhaft an die wunderliche Schrift des Rembrandt-Enthusiasten erinnert, die vor einiger Zeit, ähnlich wie jene, vorübergehend großes Aufsehen erregte. Beide entfalten einen richtigen Grundgedanken in einer Fülle von einseitig zugespitzten Thesen und schillernden Paradoxien, und sie haben auch darin nicht geringe Ähnlichkeit, daß sie ihre Leitmotive endlos variieren, so daß das anfangs lebhaft gespannte Interesse schließlich ganz abgestumpft wird und der Ermüdung, wenn nicht gar der Langeweile, weicht. Weiter wird man freilich diese Analogie kaum ausdehnen können. Denn während der Rembrandt-Mann bald deduziert, bald aber auch, und zwar weit häufiger, bloß orakelt und seine Sprüche mit Vorliebe in ein modernes Rembrandt'sches Halbdunkel rückt, in dem das Geistreiche vom Unsinn oft nur schwer zu unterscheiden ist, so bewegt sich Stirner überall in klaren Verstandesdeduktionen, er handhabt in virtuoser Weise eine überaus scharfe Dialektik, in welcher die Schule Hegels, der jenes Zeitalter beherrschte, unschwer zu erkennen ist.

Welch eigenartigen Charakter die Schrift Stirners

hat, zeigt sich schon darin, daß es bis heute noch vielen zweifelhaft sein konnte, wie weit man es mit ernsten Überzeugungen und wie weit mit einer bloß ironischen Polemik zu thun habe. In der That ist beides durchaus untrennbar vermischt. „Der Einzige und sein Eigentum" ist zunächst nichts anderes als eine Ironisierung des berühmten oder bei anderen auch berüchtigten Hauptwerkes von Feuerbach „Das Wesen des Christentums". Aber diese Ironie Stirners ist nicht von der bekannten Art, welche die Behauptungen des Gegners aufnimmt, um sie bloß durch eine accentuierte Hervorhebung, durch wiederholten drastischen Hinweis, dem einige Übertreibung beigemischt sein kann, als ungereimt hinzustellen, sondern sie ähnelt mehr der sokratischen Art, an die fremden Anschauungen, welche man mit scheinbarem Ernst erst nach ihren wahren Konsequenzen entwickelt, die Deduktion der eigenen anzuknüpfen. Stirners Philosophie des Egoismus — man könnte sie auch vielleicht die des Anarchismus nennen — ist demnach eine durchaus selbständige, in sich geschlossene Anschauungsweise, die für sich betrachtet sein will, um sie verstehen zu können.

Indessen sie ist nicht so isoliert, so ganz ohne Vorbild, als es wohl auf den ersten Blick erscheinen könnte. Daß der Mensch, um mit der griechischen Sophistik zu sprechen, das Maß aller Dinge sei, ist der Satz, welcher von den Anfängen der Renaissance bis auf die neueste Zeit immer mehr zur Geltung kam und immer reicher in seinen Konsequenzen entwickelt wurde. Zu keiner Zeit aber wurde die menschliche Individualität schwärmerischer gefeiert und mehr über alles emporgehoben als im Anfange unseres Jahrhunderts, jener Zeit also, in welche Stirners

hauptsächliche Entwicklung fällt. So verkündet vor allem Fichte mit hinreißender Beredsamkeit die einzigartige Bedeutung, welche der Mensch, jeder einzelne als solcher, gegenüber der Natur und in dem Ganzen des Weltalls besitzt. Er ruft einmal aus:

„Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge und zu dem tobenden Wassersturz und zu den krachenden, in einem Feuermeer schwimmenden Wolken und sage: ich bin ewig und trotze eurer Macht! Brecht alle herab auf mich, und du Erde und du Himmel vermischt euch im wilden Tumulte, und ihr Elemente alle schäumet und tobet und zerreibet im wilden Kampfe das letzte Sonnenstäubchen des Körpers, den ich mein nenne, — mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben. Denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig wie sie."

Indessen diese Souveränität des Individuums, wie Fichte sie verstand, galt doch zunächst nur gegenüber der Natur, über welche das Ich als Geist triumphierte. Innerhalb der geistigen Welt selbst aber war es an feste Ordnungen gebunden, und es war frei nur, insofern es sich der moralischen Weltordnung freiwillig hingab. Diese Schranke durchbrechen die Romantiker, so vor allem ihr eigentlicher Führer, Friedrich Schlegel. An die Stelle der sittlichen Freiheit setzte er die absolute Willkür, noch nicht eines jeden, aber doch jedes genialen Individuums. Dieses ist vollkommen selbstherrlich, es bindet sich an keine Gesetze und keine Normen, es kennt weder Staatsordnungen noch Sittlichkeit, es steht, um mit Nietzsche zu reden, jenseits von Gut und Böse, es sucht nur sich, seine göttliche, geniale Natur auszuleben. Es ist ziemlich naheliegend, von solchen Ansichten aus noch einen Schritt weiter zu gehen und zu behaupten, daß nicht nur für das Genie, sondern für jeden Menschen Normen und Gesetze sich in nichts verflüchtigen und der individuellen Willkür gegenüber schlechterdings nichts Einschränkendes von selbständiger Bedeutung übrig bleibt. Eben diesen Schritt unternahm nun Stirner mit seiner Schrift „Der Einzige und sein Eigentum", und wenn Feuerbach auf diese einen wesentlichen Einfluß gewann, so geschah es nur deshalb, weil er Stirner von einer anderen Seite her einen Teil der Prämissen lieferte, deren dieser zur Entwickelung seiner eigenen Anschauungen bedurfte.

Feuerbach deduziert bekanntlich in seinen religionsphilosophischen Schriften — namentlich „Das Wesen des Christentums", sein Hauptwerk, kommt hier in Betracht — den anthropologischen Ursprung, den durchaus menschlichen Charakter aller religiösen Vorstellungen. Die Religion ist ihm eine Erfindung des menschlichen Herzens und ihr Mittelpunkt, Gott, nichts anderes als das menschliche Ideal in seiner Vollendung, das, weil es unerreichbar ist, in eine andere, jenseitige Welt versetzt und personifiziert gedacht wird. So sagt er:

„Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen. . . . Der Mensch kann nun einmal nicht über sein wahres Wesen hinaus. Wohl mag er sich vermittelst der Phantasie Individuen anderer, angeblich höherer Art vorstellen, aber von seiner Gattung, seinem Wesen kann er nimmermehr abstrahieren; die Wesensbestimmungen, die positiv letzten Prädikate, die er diesem

anderen Wesen gibt, sind immer nur aus seinem eigenen Wesen geschöpfte Bestimmungen, — Bestimmungen, in denen er in Wahrheit nur sich selbst abbildet und vergegenständlicht."

Wenn also nach Feuerbach das religiöse Gemüt nur einer leicht zu durchschauenden Selbsttäuschung sich hingibt, indem es seine höchsten Ideale und vornehmsten Lebenszwecke einem höchsten Wesen beilegt, welches doch nur ein Produkt seiner eigenen Phantasie ist, in welchem eben jene unerfüllten Wünsche und unrealisierbaren Vorstellungen gegenständlich werden, so wird es Sache wahrer Religiosität sein, diese Täuschung aufzugeben, und zur natürlichen Gottesverehrung, die durch Religion im konfessionellen Sinne immer verfälscht wird, zurückzukehren. Diese aber besteht lediglich darin, daß man den höchsten Lebensidealen, den vernünftigen, insbesondere den sittlichen Lebensforderungen, um ihrer selbst willen nachzustreben sucht; sie sind nicht zu befolgen, nicht deshalb gut zu nennen, weil sie von Gott kommen, sondern umgekehrt, wir belegen sie deshalb mit dem Prädikat „göttlich", weil sie an sich gut und erstrebenswert sind. Nicht von Gott also, der nur in unserer Phantasie sein Dasein hat und hier zur Person wird, sondern von uns selbst stammen unsere Ideale, der Mensch ist sich selbst das höchste Wesen oder Gott: homo homini Deus.

Es sind die äußersten Konsequenzen der seit dem Beginn der Reformation stetig fortgeschrittenen religiösen Aufklärung, welche Feuerbach hier entwickelt. Das Spezifische der Religion ist damit vollständig aufgehoben, als imaginär, als eine Täuschung dargestellt. Neben der Willkür des einzelnen bleibt also für Feuerbach nur noch

ein selbständiger, bestimmender Faktor für das menschliche Leben bestehen: die sittlichen Forderungen, die Summe der höchsten Lebenszwecke, die man in einem Begriff zusammenfaßt, wenn man sagt, der Mensch solle seine wahre Bestimmung erfüllen, er solle sich von den Schlacken seiner zufälligen Existenz reinigen und sein wahres Wesen, das göttliche Wesen des Menschen als solchen, zur Erscheinung bringen.

Auch diese letzte Forderung will nun eben Stirner beseitigen, indem er an Feuerbach polemisierend anknüpft. Wenn der letztere nachzuweisen gesucht hatte, daß die idealen Forderungen des menschlichen Daseins irrtümlicherweise in Gott personifiziert und nun als von diesem auferlegte Gebote gedacht werden, daß sie aber in Wahrheit für sich schon existieren und an sich selbst verbindliche Kraft haben, so will Stirner auch diese letztere Ansicht als eine Täuschung, als den noch übrig gebliebenen Rest religiösen Irrglaubens aufzeigen, durch welchen das souveräne Ich in seiner grenzenlosen Willkür sich nicht beschränken lassen dürfe. In allen jenen Normen, welche für das menschliche Leben aufgestellt werden, in den sittlichen Geboten, den gesellschaftlichen Klugheitsregeln, den staatlichen Gesetzen, in den allgemeinsten Forderungen, welche sich an die Begriffe Vaterland, Familie, Ehe, Menschheit u. s. w. anknüpfen, findet Stirner eben dasselbe, was Feuerbach in dem Gott des naiven Gläubigen gefunden hatte, nämlich eine ungerechtfertigte „Jenseitigkeit" von Äußerungen menschlichen Daseins, ja mehr als das, einen Spuk, eine Narrheit, ein Gespenst, das nur in der Phantasie entsprungen ist. Es ist nur eine neue Art von Pfaffentum, wenn Menschen auftreten, welche sagen, daß

man der Sittlichkeit, dem Wohle des Staates, der Familie dienen, daß einem die Ehre, das Recht heilig sein, daß man nicht für sich, sondern in der Gemeinschaft der Geister leben müsse. Der Gott, dem jetzt Ehrfurcht gezollt werden soll, nachdem der alte Gott der Christen gestürzt ist, führt nun nicht mehr seinen theologischen Namen, aber er heißt bald Sittlichkeit, bald Gemeinwohl, oder Vaterland, die „gute Sache", gan zbesonders aber „der Mensch" und „die Menschheit".

Es heißt an einer charakteristischen Stelle:

„Mensch, es spukt in deinem Kopfe, du hast einen Sparren zu viel! Du bildest dir große Dinge ein und malst dir eine ganze Götterwelt aus, die für dich da sei, ein Geisterreich, zu welchem du berufen seiest, ein Ideal, das dir winkt. Du hast eine fixe Idee. Denke nicht, daß ich scherze oder bildlich rede, wenn ich die am „Höheren" hangenden Menschen, und, weil die ungeheure Mehrzahl hierher gehört, fast die ganze Menschenwelt für veritable Narren, Narren im Tollhause ansehe. Was nennt man denn ein fixe Idee? Eine Idee, die den Menschen sich unterworfen hat. . . Und ist etwa die Glaubenswahrheit, an der man nicht zweifeln, die Majestät z. B. des Volkes, an der man nicht rütteln, die Tugend, gegen welche der Censor kein Wörtchen durchlassen soll, damit die Sittlichkeit rein erhalten werde u. s. w., sind dies nicht fixe Ideen? . . . Ob ein armer Narr des Tollhauses von dem Wahn besessen ist, er sei Gott der Vater, Kaiser von Japan, der heilige Geist u. s. w. oder ob ein behaglicher Bürger sich einbildet, es sei seine Bestimmung, ein guter Christ, ein gläubiger Protestant, ein loyaler Bürger, ein tugendhafter Mensch u. s. w. zu sein — das ist beides ein und dieselbe fixe Idee."

Es gibt also für Stirner keine bestimmten Lebenszwecke irgend welcher Art, keine gemeinsamen Ziele für das Gesamtdasein der Menschen, keine Bestimmungen, denen der einzelne nachstrebt. Alles das sind chimärische Einfälle, der Überrest der Jahrtausende währenden theologischen Erziehung, durch welche die Freiheit des Individuums unterdrückt wurde. Unter diesen Umständen verwirft Stirner auch jede Art von Erziehung der Kinder, durch welche diese zu bestimmten Aufgaben fähig gemacht werden sollen.

„Ihr armen Wesen, die ihr so glücklich leben könntet, wenn ihr nach eurem Sinne Sprünge machen dürftet, ihr sollt nach der Pfeife des Schulmeisters und Bärenführers tanzen, um Kunststücke zu machen, zu denen ihr selbst euch nimmermehr gebrauchen würdet. Und ihr schlagt nicht einmal dagegen aus, daß man euch immer anders nimmt, als ihr euch geben wollt. Nein, ihr sprecht euch die vorgesprochene Frage mechanisch selber vor: wozu bin ich berufen? Ein Mensch ist zu nichts „berufen" und hat keine „Aufgabe", keine „Bestimmung", so wenig wie eine Pflanze oder ein Tier einen „Beruf" hat. Die Blume folgt nicht dem Berufe, sich zu vollenden, aber sie wendet alle ihre Kräfte auf, die Welt, so gut sie kann, zu genießen und zu verzehren. Der Vogel lebt keinem Berufe nach, aber er gebraucht seine Kräfte, so viel es geht: er hascht Käfer und singt nach Herzenslust. . . . Kein Hund, kein Schaf bemüht sich, ein „rechtes Schaf, ein rechter Hund" zu werden: keinem Tier erscheint sein Wesen als eine Aufgabe, als ein Begriff, den es zu „realisieren" habe. Will ich euch raten, den Tieren zu gleichen? Es wäre dasselbe, als wünschte man den Tieren, daß sie Menschen werden. Eure Natur ist nun einmal eine menschliche, ihr seid

menſchliche Naturen, das heißt Menſchen. Aber eben weil ihr das bereits *ſeid*, braucht ihr's nicht erſt zu *werden*."

Wenn es alſo keinen Beruf, keine Beſtimmung für das Leben des einzelnen gibt, keine Ideen, höchſte Endzwecke, die das Gemeinſchaftsleben der Menſchen zu verwirklichen trachtet, ſo bleibt nichts anderes mehr übrig, als der Egoismus des ſchrankenloſen auf ſich ſelbſt geſtellten Ichs, welches nach Willkür mit den Dingen verfährt und nach dem Grade der Kraft, der Stärke des Willens, welche es beſitzt, ſich durchzuſetzen ſucht. Dieſes Ich, ein jedes Individuum iſt abſolut unvergleichbar, es iſt einzig, denn es ſucht ſein Weſen nicht außer ſich, ſondern dieſes Weſen iſt es ſelbſt mit all ſeinem zufälligen und willkürlichen Thun und Begehren. Dieſes Ich iſt vollkommen frei, indem es nur ſich, ſeinen Selbſtgenuß zu befriedigen ſucht, es iſt völlig unabhängig von der Welt wie von den Menſchen, weil es außer ſich alles in ſein Eigentum verwandelt, d. h. in Objekte, die es nach Gutdünken ignoriert oder für ſich gebraucht, genießt oder verzehrt. Welche Mittel es dabei anwendet, ob Überredung und Bitte, oder Gewalt, Betrug, Heuchelei und dergleichen iſt völlig gleichgiltig und richtet ſich lediglich nach dem Grade ſeiner Kraft oder den zufälligen Umſtänden: bin ich ſchwach, ſo habe ich nur ſchwache Mittel, wie Bitte und Heuchelei, bin ich ſtark, ſo wende ich einfach Gewalt an.

„Ein Hund ſieht den Knochen in des anderen Gewalt und ſteht nur ab, wenn er ſich zu ſchwach fühlt. Der Menſch aber reſpektiert das *Recht* des anderen an einem Knochen. Dies gilt für „menſchlich", jenes für „brutal" oder „egoiſtiſch". Rede man doch nicht von Billigkeit und Gemeinwohl. Was kümmert mich das Gemeinwohl? Das Gemeinwohl als ſolches iſt nicht mein Wohl, ſondern nur die äußerſte Spitze der Selbſtverleugnung. Das Gemeinwohl kann laut jubeln, während ich kuſchen muß, der Staat glänzen, indes ich darbe. Der Egoismus tröſtet ſich nicht mit dem, was die Billigkeitsbehörde im Namen der Geſamtheit einem jeden ſchenken und gewähren wird; er ſagt einfach: greife zu und nimm, was du brauchſt!"

Dieſer Egoismus des ſouveränen Ich iſt für Stirner abſolut unbegrenzt, er kennt keine anderen Schranken, als die ihm ſeine eigene Natur und die Gewalt eines anderen Egoiſten entgegenſtellen, aber er kennt keine Gebote und Beſtimmungen, denen er ſich zu unterwerfen hätte. Es gibt nur mein Ich, das ſich ſelbſt befriedigt, nicht um irgend einen Gedanken, eine Idee zu realiſieren, auch nicht um eines anderen, eines Nebenmenſchen, ſondern allein um meinetwillen. „Ich liebe die Menſchen auch, nicht bloß einzelne, ſondern jeden. Aber ich liebe mit dem Bewußtſein des Egoismus; ich liebe ſie, weil die Liebe mich glücklich macht, ich liebe, weil mir das Lieben natürlich iſt, weil mir's gefällt. Ich kenne kein ‚Gebot der Liebe' . . . . Weil *ich* die kummervolle Falte auf der geliebten Stirn nicht ertragen kann, darum, alſo um meinetwillen küſſe ich ſie weg. Liebte ich dieſen Menſchen nicht, ſo möchte er immerhin Falten ziehen, ſie kümmerten mich nicht; ich verſcheuche nur *meinen* Kummer." Und wie mit dem Gebote der Liebe, ſo verhält es ſich für den Egoiſten auch mit allen anderen menſchlichen Beſtimmungen, ſo insbeſondere mit dem Recht. „Frage nicht, was oder wer dir das Recht gibt: was du zu ſein die

Macht haſt, dazu haſt du ein Recht. Ich leite alles Recht und alle Berechtigung aus mir her: ich bin zu allem berechtigt, wozu ich mächtig bin. So weit meine eigene Gewalt langt, das iſt mein. . . . Recht iſt nur ein Sparren, ein Spuk, ein Unwirkliches, ein Hirngeſpinnſt — ähnlich wie Menſchheit, Menſchentum und dergleichen —, von dem ich mich knechten laſſe, während andere Vorteile daraus ziehen. Was ich mein Recht nenne, iſt gar nicht „Recht", weil es nur zuerkannt wird, ſei es ſeitens der Natur oder Gottes, Sr. Heiligkeit oder Sr. Durchlaucht. Was ich vermag, erzwinge ich mir, und was ich nicht erzwingen kann, darauf habe ich kein Recht, noch brüſte oder tröſte ich mich mit meinem unverjährbaren Rechte. . . . Macht allein gibt und iſt Recht. Eigner und Schöpfer meines Rechts erkenne ich keine andere Rechtsquelle als mich, weder Gott noch den Staat, noch auch den Menſchen mit ſeinen ‚ewigen Menſchenrechten', weder göttliches noch menſchliches Recht."

III.

Wer den hier kurz ſkizzierten Anſchauungen Stirners zum erſtenmale unbefangen gegenübertritt, der kann ſich einer gewiſſen Verblüffung kaum erwehren. Er glaubt in einem Vexierſpiegel ein verzerrtes Bild erblickt zu haben, in dem man nur mühſam die Grundlinien der Wirklichkeit wiedererkennt, deren Kopie es darſtellen ſoll. Und das glänzende Kolorit, welches dieſem Bilde gegeben wurde, vertieft den erſten Eindruck und verſtärkt die Überraſchung: Stirner iſt nicht nur ein äußerſt gewandter Dialektiker, der wie ein geſchickter Jongleur ſeine Begriffe handhabt, ſie fein zerteilt und wieder kombiniert, ſondern er iſt gleichzeitig — und dieſe Vereinigung iſt nicht gerade häufig — ein poetiſcher Kopf, der gerade die überraſchendſten Theſen häufig in dichteriſchem Gewande uns vorführt, Behauptung und Beweis in eine feierliche Apoſtrophe oder einen Dithyrambus, die Widerlegung in eine poetiſche Klage, in eine Elegie in Proſa umwandelt. An ſolchen Stellen erhebt ſich dann ſeine Sprache nicht ſelten zum höchſten dichteriſchen Schwunge, und es bedürfte nur noch der gebundenen Rede, um ſie auch der Form nach als Gedichte erſcheinen zu laſſen.

Es iſt nicht leicht, die Sophismen, welche mit einer ſo eindringenden Beredſamkeit vorgetragen werden, in ihrer Haltloſigkeit zu durchſchauen, und man muß von dem Weltbilde, das durch ſie geſtützt wird, ſchon weit in eine objektive Ferne zurücktreten, um zu erforſchen, wie es überhaupt nur hat zu ſtande kommen können.

Dabei darf man denn zunächſt den einen Umſtand nicht außer Acht laſſen, daß „Der Einzige und ſein Eigentum" im Jahre 1844 erſchienen iſt. Stirner iſt einer der Sturmvögel der Revolution von 1848, vielleicht der radikalſte von allen, wenn auch nicht der einflußreichſte, ſo weit es ſich um die nächſten praktiſchen Folgen für die Revolutionsbewegung handelt. Die Schrift Stirners iſt ein Aufſchrei der Unterdrückung gegenüber dem vormärzlichen Deſpotismus, ein lauter Proteſt gegen die Knebelung des Individuums, nicht minder aber auch gegen jenen mattherzigen Liberalismus, der nicht die Kraft hatte, die Freiheit ſich ſelbſt zu erobern, ſondern trotz aller Enttäuſchungen ſie noch immer als ein Geſchenk von oben erwartete.

„Wer erkennt es nicht in der ganzen Fülle des Wortes, daß alle Freiheit wesentlich — Selbstbefreiung sei, d. h. daß ich nur so viel Freiheit haben kann, als ich durch meine Eigenheit mir verschaffe? Was nützt den Schafen, daß ihnen niemand die Redefreiheit verkürzt? Sie bleiben beim Blöcken."

Vor allem ist nun Stirner aber aufs tiefste erfüllt von dem Gegensatze zwischen dem Freiheitsstreben und der vorhandenen Freiheit, zwischen Ideal und Wirklichkeit. In jenen Jahrzehnten, die der Revolution von 1848 vorangingen, spann man allerwärts die schönsten Träume von der Zukunft der Menschheit, man pochte auf seine angeborene Freiheit, auf seine Rechte als Mensch, als Bürger, als Deutscher, aber man hegte diese Vorstellungen oder durfte sie doch nur hegen eben als Vorstellungen, als ein Unwirkliches, nur Gedachtes, als eine Theorie, der die Praxis Hohn sprach. Denn unbekümmert darum verrichteten die Schergen der heiligen Allianz nach wie vor ihre Arbeit, sie erstickten alle freiheitlichen Regungen und füllten die Gefängnisse mit den Vorkämpfern der „Menschheit" und der „Menschenrechte". Diese hatten das vorgestellte Recht, die Idee, das Ideal für sich, jene die rücksichtslose Gewalt des Egoismus, und der Erfolg lehrte, daß in Wirklichkeit die letzteren „Recht" behielten. Von diesem Zwiespalt zwischen der Idee und der rauhen Wirklichkeit wird nun Stirner ganz beherrscht; aber statt eine Lösung desselben zu versuchen, wehrt er ihn einfach von sich ab, indem er sich ironisch über denselben erhebt, oder vielmehr das echte Freiheitsstreben nur verspottet, um als mephistophelischer Anwalt seines geraden Widerspiels, des Egoismus, aufzutreten. In dieser Rücksicht ist auch Stirner

ein echter Vertreter des Zeitalters, in welchem der Weltschmerz viele der besten Geister beherrschte, dieser Weltschmerz, der nur hervorgeht aus dem tiefen Ergriffensein von dem Widerspruch, welchen man nicht zu lösen vermag. Auch durch die Schrift Stirners geht ein Zug der Schwermut, welcher so vielen Vertretern des Weltschmerzes eigen ist, so den Musset, Byron, Leopardi. Ganz besonders aber zeigt er in seiner Geistesbeschaffenheit eine innere Verwandtschaft mit Heine. Dieser sucht den quälenden Widerspruch zwischen Romantik und kühler Verstandesaufklärung, zwischen Phantasie und Wirklichkeit immer wieder dadurch von sich abzuwehren, daß er die romantische Sehnsucht, der er insgeheim leidenschaftlich anhängt, da wo sie unvermutet hervorbricht, ironisiert, durch kalten Spott und Hohn über sich selbst zu vernichten sucht. Es ist nicht der Humor des entsagenden Gemüts, welcher, indem er den Gegensätzen ihre Spitze nimmt, sie mild zu versöhnen sucht, sondern es ist die kalte Ironie, der erbarmungslose Spott, dessen schriller Ton anzeigt, daß er aus einem zerrissenen Innern kommt, in welchem der Widerspruch dauernd fortbesteht. Ganz ähnlich verhält es sich bei Stirner. Ein leidenschaftlicher Freiheitsdurst erfüllt seine Seele, aber indem er den grellen Widerspruch zwischen dem Sehnen, der Vorstellung und der Wirklichkeit sieht, greift er zur Ironie, er flüchtet vor sich selbst und verspottet, was insgeheim ihn am tiefsten bewegt. Die Idee der wahren Freiheit setzt er zum närrischen Spuk, zum Hirngespinnst herab und singt dadurch gleichsam sein eigenes Freiheitssehnen zur Ruhe, er übt nach der bekannten Weisheitsregel Goethes Resignation im ganzen, um ihrer im einzelnen überhoben zu sein, indem er sich

entschlossen auf die Seite der Gewalt, des Egoismus stellt. So spottet er mit bitterem Ernste:

„Warum ist die Freiheit der Völker ein hohles Wort? Weil die Völker keine Gewalt haben! Mit einem Hauche des lebendigen Ichs blase ich Völker um, und wär's der Hauch eines Nero, eines chinesischen Kaisers oder eines armen Schriftstellers. . . . Ihr sehnt euch nach der Freiheit? Ihr Thoren! nähmt ihr die Gewalt, so käme die Freiheit von selbst. Seht, wer die Gewalt hat, ‚der steht über dem Gesetze'. Wie schmeckt euch diese Aussicht, ihr gesetzlichen Leute? Ihr habt aber keinen Geschmack!"

Andererseits ist dieser konsequente Egoismus bei Stirner mehr als bloß der Ausdruck einer vorübergehenden oder auch bleibenden Stimmung: er erweitert sich für ihn — und dadurch wird ein unlösbarer Widerspruch erzeugt — zu einer vollen Theorie, zur ausgebreiteten Lebensanschauung. Stirner erkennt nicht nur für sich selbst lediglich sein Ich als gesetzgebend an, sondern er fordert, daß auch die anderen insgesamt Egoisten werden — wodurch er seine Theorie sogleich im Prinzip wieder aufhebt, da er ja nun doch wieder eine Idee, einen Gedanken, nämlich den des Egoismus, als verbindlich für die Menschen hinstellt. In dieser Beziehung wie in anderen zeigen die Anschauungen Stirners eine merkwürdige Analogie mit denen Rousseaus, des Sturmvogels der großen Revolution von 1789. Beide erweitern ihre subjektiven Anschauungen, die hauptsächlich einem tiefgehenden Gefühle entsprangen, zur allgemeinen Theorie, die dadurch mit der Wirklichkeit in scharfen Widerspruch gerät. Beide wollen zum Naturzustande der Menschheit zurückstreben, sie fordern zur Vernichtung der Kultur auf, wie sie bisher bestand: Rousseau, weil er die ungeheuren Zurüstungen derselben in unlösbarem Widerspruche mit dem gewollten Zwecke, der menschlichen Glückseligkeit, erblickte; Stirner, weil er erfüllt war von dem allgemeinen Gegensatze — wozu derjenige Rousseaus nur den Spezialfall bildet — zwischen den Zielen des gemeinsamen menschlichen Kulturlebens und dem Wollen des einzelnen, zwischen Idee und Wirklichkeit. Aber ein ganz anderes Bild zeigt der Naturzustand bei dem Propheten des optimistischen, gefühlsseligen, schwärmerischen 18. Jahrhunderts und ein anderes bei dem Vertreter eines Zeitalters, in welchem Weltschmerz und Pessimismus sich allerorts hervordrängten, in welchem das lange genußreiche Leben im Elemente des Verstandes und Gefühles vorüber war und der harte Frohndienst des Willens die Geister an die rauhe Wirklichkeit fesselte. So erblickt man dort, bei Rousseau, in dem ursprünglichen Naturzustande, zu dem er die Menschheit zurückführen möchte, ein harmonisches friedliches Dasein, eine zwanglose Gemeinschaft unschuldiger und glücklicher Menschen, die einig mit sich, mit Gott und der Natur dahinleben; bei Stirner dagegen den Zustand der ursprünglichen Wildheit, den Kampf aller gegen alle, die Herrschaft der Gewalt und des rücksichtslosen Egoismus, die den Starken emporhebt und den Schwachen mitleidlos untergehen läßt — eine philosophische Vorausnahme der modernen sozialen Theorieen, welche an die Lehren Darwins anknüpfen. Es scheint, wenn man Rousseau und Stirner vergleicht, als ob beide in ganz verschiedenen Welten gelebt hätten. Für den einen ist der ursprüngliche Naturzustand ein fortdauerndes Idyll, für den anderen eine ununterbrochene Tragödie; jener will durch Aufhebung des Kulturlebens die wilden, selbstsüchtigen

Triebe der Menschen beseitigen, die hier ganz entfesselt sind, dieser hofft auf eben demselben Wege die volle Freiheit für ihre Bethätigung zu sichern, die ihm durch das Gemeinschaftsleben der Kultur bedroht und teilweise schon aufgehoben erscheint. Man erkennt leicht, wie sehr der eine als Poet gedacht und empfunden hat, während auf den anderen die nüchternen Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft großen Einfluß übten. So viel hängt bei der Entstehung allgemeiner Lebensanschauungen nicht nur von der Individualität ab, sondern namentlich auch von dem Charakter des Zeitalters, der sie angehört.

Als Rousseau sein Naturevangelium zuerst verkündete, erweckte er einen Sturm der Begeisterung, welcher noch Jahrzehnte lang nachwirkte. Je mehr man indessen seine Theorien und deren Voraussetzungen unbefangen prüfte, um so mehr enthüllten sich ihre inneren Widersprüche und ihr Gegensatz zur Wirklichkeit. Aber es blieb freilich als dauernder Gewinn die Einsicht in den Kontrast zwischen den gewaltigen Zurüstungen des Kulturlebens und der beabsichtigten Vervollkommnung des menschlichen Daseins, zwischen intellektueller Aufklärung und Glückseligkeit, zwischen materiellem und moralischem Fortschritt. Ganz ähnlich verhält es sich bei Stirner. Es bedarf keines angestrengten Nachdenkens, um einzusehen, wie sehr er sich mit der Wirklichkeit in Widerspruch setzt, indem er die altruistischen Triebe des Menschen leugnet oder als Verkehrtheit und Irrtum schildert, um die alleinige Herrschaft des Egoismus zu erweisen. Dieser konsequente Egoismus ist widerspruchsvoll in sich selbst, wie schon oben hervorgehoben wurde, und er steht der Natur des Menschen entgegen, der seine besondere Eigenart erst aufgeben und aufhören müßte,

Mensch zu sein, wenn er auf das von gemeinsamer Hingebung, gemeinsamen Zwecken geleitete Kulturleben verzichten wollte. Dagegen bleibt es allerdings sein dauerndes Verdienst — und in dieser Beziehung schließt er sich Feuerbach würdig an — den Gegensatz zwischen jenen gemeinsamen Zwecken, die wir Ideen nennen, und dem Streben des einzelnen, überhaupt zwischen Idee und Wirklichkeit, überaus scharf beleuchtet zu haben. Denn er hat in dem einen Punkte vollkommen Recht: jene Ideen von Freiheit, Humanität, Tugend u. s. w., welche den Fortschritt der Menschheit leiten, sind an und für sich etwas Unwirkliches, bloße Gedanken, dem Geiste einzelner entsprungen, darum als solche noch ohne verbindliche Kraft; und insofern gilt für sie — man könnte es als Motto für die ganze Lehre Stirners verwerten — das Wort des Mephistopheles über den ungeberdigen Homunculus:

Im Grunde hängen wir doch ab
Von Kreaturen, die wir machten.

Aber gerade der Umstand, daß jene Ideen nicht außer uns vermeintlich thronen, sondern im Gesamtbereiche der übrigen Vorstellungen sich finden, zeigt deutlich, daß sie aus der Natur des Menschen mit Notwendigkeit entspringen. Dieser unterscheidet sich eben dadurch von allen übrigen Lebewesen, daß er nicht bloß unbewußt und instinktiv, sondern mit bewußter Klarheit zweckmäßig handelt, indem er seine Ziele, Wünsche, Hoffnungen, die Mittel, welche ihrer Erreichung dienen können, und die Wege, welche zu ihnen hinführen, als eine einheitliche Wirklichkeit sich im Geiste vorläufig gegenüberstellt, wenn auch häufig nur in sehr unklarer und verworrener Weise. Ganz besonders aber kommt das spezifisch Mensch-

liche im Gemeinschaftsleben zum Ausdruck, welches ebenfalls auf bestimmte Ziele hinarbeitet und diese in mannigfaltiger Weise als eine vorläufige Wirklichkeit in der Vorstellung zusammenfaßt. Das ist es, was man im engeren Sinne als Idee oder auch als Ideal bezeichnet, je nach, dem man mehr das Verhältnis zur Wirklichkeit, die Schwierigkeit der Realisierung, oder die Vorstellung selbstunabhängig von ihrer Entstehung, ins Auge faßt. Solche Ideen erben sich nun, namentlich wenn sie von weittragender kulturgeschichtlicher Bedeutung sind, durch zahlreiche Generationen fort, sie bleiben oft jahrhundertelang in lebendiger Wirksamkeit, und dabei erleiden sie naturgemäß die größten Veränderungen, nicht nur weil der Vorstellungskreis der einzelnen, in den sie eintreten, jedesmal ein anderer ist, sondern weil im Laufe der Zeit ganze Willensrichtungen, Gefühle, neue Erfahrungen, überhaupt alle geschichtlichen Veränderungen umgestaltend auf sie einwirken. Die wahre Bedeutung solcher allgemeinen Ideen wird dann schließlich von den meisten oder von fast allen mehr geahnt, als daß sie mit deutlichen Worten in eine klare Summe bestimmter Vorstellungen sich auflösen ließe.

Diese einfachen Thatsachen erklären es zur Genüge, warum jene historischen Ideen häufig die von Stirner so lebhaft urd bitter beklagte Gewaltherrschaft ausüben, gegen welche das freiheitsliebende Individuum sich nicht minder wehren wird wie gegen jede andere Art von Tyrannis. Denn da die volle Einsicht in die wahre Bedeutung jener Ideen nur bei wenigen zu finden ist, so kann es nur zu leicht geschehen, daß Unverstand und Thorheit sich ihrer bemächtigen oder gar Niedertracht und Bosheit sie für ihre Zwecke ausbeuten, namentlich dann, wenn schon eine geraume Zeit seit ihrer Entstehung verflossen ist, und so ihre ursprüngliche lebendige Triebkraft allmählich verloren gegangen ist, vermöge welcher sie allein eine lebendige Wirksamkeit, wenn auch oft bei vielen nur unbewußt, ausüben konnten. Welcher Widersinn ist nicht schon mit den hohen Ideen Religion, Freiheit, Vaterland, selbst Tugend und Glückseligkeit, verknüpft worden! Um ein naheliegendes konkretes Beispiel zu wählen, so denke man nur an den Mißbrauch, der heute vielfach mit der Nationalitätsidee getrieben wird. Der eine glaubt ihr nur dienen, seine nationale Gesinnung nur erweisen zu können, wenn er bei „patriotischen" Anlässen tapfer schmaust und zecht, kräftig Hurrah schreit und gegen den „Erbfeind" wettert; andere wiederum halten die Nationalitätsidee dadurch für realisiert, daß alle aus dem Lande getrieben werden, die nicht etwa ihre urgermanische Abstammung wenigstens bis zu Karl dem Großen hinauf urkundlich belegen können; und nur wenige vermögen diese umfassende Idee nach ihrer wahren Bedeutung zu begreifen und im Leben zur Geltung zu bringen.

Eine derartige Idee vermag daher bald den Fortschritt der Menschheit gewaltig zu fördern, bald ihn aufzuhalten, indem sie dort in vernünftiger Weise realisiert wird, hier zum lächerlichen Mummenschanz anregt, das einemal das helle Feuer der Begeisterung entzündet — namentlich dann, wenn sie zuerst wirksam wird — und dann wieder nur eine kümmerlich glimmende Flamme zurückläßt, welche Unverstand und Niedertracht immer wieder, wenn auch niemals mit dauerndem Erfolge, zum verzehrenden Brande anzublasen sich bemühen. Solche Ideen wandeln sich, indem sie unter der Menge von einem zum andern übergehen, wie die Gaben, welche in Goethes Faust der Knabe Lenker unter die Menge verteilt:

Auf dem und jenem Kopfe glüht
Ein Flämmchen, das ich angesprüht;
Von einem zu dem andren hüpft's,
An diesem hält sich's, dem entschlüpft's,
Gar selten aber flammt's empor
Und leuchtet rasch in kurzem Flor;
Doch vielen, eh' man's noch erkannt,
Verlischt es, traurig ausgebrannt.

Was folgt nun aus dieser Thatsache? Wird man mit Stirner solche Ideen und Ideen überhaupt, die das gemeinsame Handeln der Menschen bestimmen und leiten, als eine Täuschung ansehen, weil ihr Inhalt schwer bestimmbar, noch schwerer zu realisieren ist und infolgedessen Unvernunft und Willkür sie mißbrauchen können? Oder wird man nicht vielmehr bei näherer Einsicht folgern müssen, daß diese letztere Thatsache ebensowenig beseitigt werden kann, wie die menschliche Kultur überhaupt, daß es darum gilt, jene Ideen allmählich immer reicher, tiefer und wahrer zu entwickeln und sie dementsprechend in die Wirklichkeit einzuführen? Allgemein gesprochen: Soll überhaupt auf gemeinsame Lebenszwecke und Ideale verzichtet werden, weil mit dem Streben nach ihnen der Irrtum notwendig verknüpft ist? Die Entscheidung kann nicht zweifelhaft sein. Die Neigung, die Qual des Irrtums von sich abzuschütteln, indem man zu Paradoxien und Unmöglichkeiten flüchtet, indem man den Knoten zerhaut, statt ihn langsam zu lösen, ist leicht begreiflich, wo eine allgemeine pessimistische Grundstimmung sich der Geister bemächtigt hat. In der jüngsten Vergangenheit war das der Fall, und daraus erklärt sich der Beifall, den die schwärmerisch vorgetragenen paradoxen Thesen eines Stirner und Nietzsche wie ihrer Geistesverwandten bei so vielen

finden, erklären sich natürlich auch die Anschauungen selbst, welche diese modernen Propheten verkünden. Indessen, so viel Wahres von bleibendem Wert auch in ihnen verborgen liegt, die Vernunft erweist sich bei ihnen als eine arge Sophistin, welche, wenn sie sich von den Schranken der Wirklichkeit losgerissen, leicht, nur allzu leicht ins Weite und Leere schweift, um den ihr Nacheilenden blendende Trugbilder vorzuzaubern. Diese aber sind niemals trügerischer und gefährlicher, als wenn sie im schimmernden Gewande der Wahrheit einen einzigen großen Irrtum zeigen, der sich verächtlich und siegreich triumphierend über die zahlreichen Einzelirrtümer erhebt, um welche die Menschen für gewöhnlich streiten und in harter Arbeit sich mühen.

Anmerkungen.

Allgemeines.

Die nachfolgenden, auf das Knappste beschränkten Anmerkungen verfolgen nur den Zweck, einerseits an einigen wenigen Stellen notwendige oder aus besonderen Rücksichten wünschenswerte Ergänzungen zu dem im Texte Gesagten, anderseits die allgemeinsten Litteraturnachweise zu geben. Auch diese sind auf eine kleine Auswahl beschränkt, wobei sehr verschiedene Gesichtspunkte maßgebend waren, am häufigsten der Wunsch, denen, welche den hier behandelten Gegenständen weiter nachgehen wollen, ein paar nützliche Fingerzeige zu geben oder auch einige wichtige Quellen, die ich zu Rate zog, anzugeben.

I. Lotze.

Eine Gesamtausgabe der Werke Lotzes gibt es noch nicht. Zu den im Text erwähnten Schriften mag bemerkt sein, daß der „Mikrokosmos", 3 Bände, neuerdings in vierter Auflage vorliegt (Leipzig 1885—88), das „System der Philosophie" in zweiter Auflage (1. Band, Logik, Leipzig 1880; 2. Band, Metaphysik, ebenda 1884). Nach Lotzes Tode wurden „Diktate aus seinen Vorlesungen", die sich über fast alle philos. Disziplinen erstreckten, in acht Heften (Leipzig 1882–84) herausgegeben. Doch haben diese Diktate, die eben bloß das nackte Gerippe der Vorlesungen darstellen sollten, nur einen sehr bedingten Wert, einen unzweifelhaften nur für den Forscher, dem sie wichtige Fingerzeige zur Beurteilung von Lotzes Anschauungen bieten. Sehr wertvoll ist dagegen zum Teil die Sammlung „Kleine Schriften" (3 Bände, Leipzig 1885—91), die eine Reihe vortrefflicher Aufsätze enthält.

Eine umfassendere biographische Darstellung über Lotze gibt es ebenfalls noch nicht. Eine solche steht von Seiten Rich. Falkenbergs

für die von ihm herausgegebene Sammlung „Klassiker der Philosophie" in Aussicht. Von sonstigen Schriften über L. nenne ich noch Pfleiderer, Lotzes philos. Weltanschauung (2. Aufl., Berlin 1882), welche bei aller warmen Anerkennung doch einen hohen Grad von Objektivität zeigt; ferner instruktive Aufsätze von Hugo Sommer in den Preuß. Jahrbüchern (1875 u. 1881), sowie in „Im Neuen Reich" (1881), in denen aber die apologetische Tendenz stark hervortritt; endlich vom absolut gegnerischen Standpunkte Ed. von Hartmann, Lotzes Philosophie (Leipzig 1888), auf den im Text schon hingewiesen ist. Vgl. auch meine Aufsätze „Lotze als Dichter" in der Beilage zur Münchener Allg. Ztg. Jahrg. 1891, Nr. 188 u. 189 und „Zum Gedächtnis Lotzes" in der Beilage der Voss. Ztg., Jahrg. 1897 Nr. 20.

S. 32, 3. Lotze hat freilich die Raumtheorie Kants auf dem Wege empirischer Untersuchungen weiter entwickelt und sich der Helmholz-Riemann'schen Anschauungsweise vielfach genähert. Davon konnte aber hier abgesehen werden, wo es sich nur um die allgemeine Übereinstimmung mit Kant betr. des subjektiven Charakters der Raumvorstellung handelte. Vgl. auch meine Schrift: Kant. Sein Leben und seine Lehre. (München 1897) S. 178 ff.

S. 47 ff. Vgl. Kuno Fischer, Gesch. d. neueren Philosophie, Band 2 „Die Entwicklungsstufen der deutschen Aufklärung"; meine Schriften „Kant", Kap. I und „Herders Philosophie nach ihrem Entwickelungsgang und ihrer historischen Stellung." (Heidelberg 1889), passim.

S. 51 ff. Da diese Jugendgedichte Lotzes (Leipzig 1841) so gut wie ganz unbekannt geblieben sind, so mögen noch einige philosophischen Charakters hier ihre Stelle finden, namentlich aus der versifizierten Geschichte der Philosophie, die in dieser Sammlung enthalten ist. Denn so kann man wohl einen Cyklus von Gedichten nennen, deren jedes einem hervorragenden Philosophen von Thales bis zu Hegel gewidmet ist, die Grundgedanken ihrer Philosophie in dichterischer Einkleidung umschreibt und ebenso beurteilt. Am ausführlichsten verweilt Lotze bei den griechischen Philosophen, während von den neueren — wenn man von Kepler und Kopernikus, die ja wohl nicht mit hinzugerechnet werden dürfen, absieht — nur Spinoza, Schelling und Hegel eine Stelle finden. Vom historischen Standpunkte aus ist es natürlich besonders interessant, die Stellungnahme des jugendlichen Lotze zu jenen drei Philosophen kennen zu lernen, welche auf die Ausbildung seiner eigenen Weltanschauung alle nicht ohne Einwirkung geblieben sind. Die betreffenden Gedichte lauten:

Spinoza.

Staunend im Abendglanz vor dem offenen Himmel, Spinoza,
Standest auch du; und es sank glühend die Sonne hinab.
Purpurne Wölkchen durchzogen die blauen duftigen Höhen,
Vögel sangen auch dir schmelzend vom Himmel herab;
Nicht das rührte dein Herz. Vorüber ging der Gestalten
Fülle dem tränmenden Blick; und sie erweckte dich nicht.
Nur die abstrakte Form des Raumes däuchte dir seltsam;
Und daß alles sich dehnt, wunderbar schien das gemacht.
Nun, den Hintergrund hast du der Welt. Jetzt zeige die Bilder!
Ach, nun schüttelst du dort böse den dehnenden Raum,
Daß er Gestalten gebäre; ja schüttle nur! Lange hinab sank
Tag und Licht und Gestalt; Nacht ist und Stille bereits.
Merke nnn gleich an der Nacht: es brauchte wohl mehr als des Raumes
Leere Dehnung, die Welt leuchtend zu ziehen aus dem Nichts.

* * *

Schelling.

Wie der Vogel, besessen von himmlischen Melodieen,
Singend sich selbst übersiegt, so überflog ich auch mich.
Nicht ich besaß den Gesang, er besaß mich, führte mich unauf-
Haltsam über die Nacht auf in die farbige Welt.
Und so schweb' ich da droben und werde wohl ewiglich schweben,
Ewiglich werden der Welt lauten verworrenen Lärm
Meines Gesanges langatmige Wellen klingend durchbrechen;
Lauschen und denten wird jegliches sinnende Herz.

* * *

Hegel.

Fern entführte dein schwellender Klang die Seelen der Hörer;
In die unsterbliche Nacht schwebten, so schien es, wir hin.
Aber ambrosisch ward sie sogleich; da droben empfing uns
Ein lauthallender Chor sel'ger Gestalten des Lichts.
Nun da zum Ende streben die Harmonien verklingend,
Nun sich der erste Akkord öfter und öfterer zeigt,
Nun ihn umflattern die Töne, bereit sich in ihn zu versenken,
Und aufs neu sich empor heben mit stiller Gewalt:
Siehe da schweben mit ihnen in mächtigen Kreisen der Hörer
Seelen, den Adlern gleich, über das glänzende Meer;

Ruhend, getragen von stiller Kraft, umkreisen sie spähend
Lange die Beute, die fern tief an der Flut sie gewahrt;
Nun in mächtigem Fluge mit ausgebreiteten Schwingen,
Senken sie sich vom Azur nieder — und fassen sich selbst.

Charakteristisch für Lotze ist in diesen drei Gedichten die verschiedenartige Stellung, welche er zu den einzelnen Philosophen einnimmt. Während er bei Spinoza den vermeintlichen Grundfehler seines Systems in drastischen Worten vor Augen stellt und in dem Gedichte, welches Hegel gewidmet ist, am Schluß sogar eine ironische Wenduug nimmt, ist es allein das Gedicht auf Schelling, welches in einer Weise ausklingt, die lebhafte Sympathieen für diesen verrät.

Herbart wird in einem Gedicht mit der Überschrift „Das Problem der Inhärenz" ebenfalls spöttisch behandelt. Dieses Problem dreht sich bekanntlich um die Frage, wie es zu denken sei, daß ein Ding viele Eigenschaften haben, allgemeiner, wie eines vieles sein könne. Lotze zeigt, wie Herbart das Problem nicht gelöst, sondern nur umgedreht habe und schließt mit den Worten:

Vorhin war schwierig nur Vielheit des einen Seins;
Das ist hinweggeräumt; die Vielen wirken eins.
Das heißt, wenn du es recht genommen auf das Korn:
Der Zopf, der hinten hing, der hängt dir jetzo vorn.

Die satirische Laune, die sich hier bemerkbar macht, tritt auch in den kurzen, epigrammatisch zugespitzten Distichen und Vierzeilern hervor, welche ebenfalls allgemeine philosophische Fragen zum größten Teil behandeln. So persifliert Lotze die eklektische und die Popularphilosophie, welche sich in seiner Zeit, da die Philosophie zunächst im Verfall begriffen war, wieder stark hervordrängten:

Die Populären.

Mineralog, was weidest du dich an den alten Graniten,
Am einförmigen Kalk, an dem verbrannten Basalt?
Komm hieher! Hier liegen wir Breccien, Puddingsteine,
Haben von jedem etwas zierlich gefasset im Brei.

Wir sind die regenerierten, die einzigen Philosophen;
Freilich liegen wir flach; desto bequemer für dich!
Jegliche Philosophie, die da war, die findest du in uns;
Auch was jetzt noch entsteht, kneten wir gleich mit hinein.

* * *

Eklektizismus.

Philosophie nur mäßig! Die ganzen Systeme geraten
Wie zwei grimmige Leu'n gleich mit einander in Streit.
Diese fressen sich auf; mit den übriggebliebenen Schwänzen
Rühre genügsam den Brei deiner Gesinnungen um.

Oder er weist unmutig die abstrakte Gegenüberstellung von Stoff und Form der Erkenntnis zurück, wobei er sichtbar die Kantische Philosophie wieder im Auge hat:

Formen der Erkenntnis.

O thöricht Wort, als wär' dein Wissen nur ein Spielen
Mit Formen, wohinein die plumpen Wesen fielen!
Möcht' an dem Wesen nicht die Form von selber sein,
Wie stellt' es doch sich an, zu fallen dahinein?

II. Fr. A. Lange.

Die hauptsächlichsten Schriften Langes sind im Text erwähnt. Es sei nur noch nachgetragen, daß aus seinem Nachlaß jüngst ein „Kommentar zu Schillers philosophischen Gedichten" (Bielefeld 1897) erschienen ist — mit denen sich L. ja überhaupt viel beschäftigt hat, weil er in ihnen sein Ideal, die Weltanschauungsprobleme in freien Phantasieschöpfungen dargestellt zu sehen, am meisten verwirklicht fand. — Eine Gesamtausgabe seiner Schriften gibt es noch nicht. Das Hauptwerk „Die Geschichte des Materialismus" ist in einer Reihe von Auflagen erschienen, und zwar in einer zweibändigen Ausgabe, welche sämtliche wissenschaftlichen Exkurse, Register und Anmerkungen mit enthält, und einer einbändigen, populären Ausgabe, in der dies fortgelassen ist. Beide Ausgaben sind zuletzt von Herm. Cohen in Marburg besorgt worden. (Leipzig u. Iserlohn.) Auch die „Arbeiterfrage" (Winterthur 1865) ist bereits in mehreren Auflagen erschienen.

Eine gute Biographie Langes besitzen wir von O. A. Ellissen, Fr. Alb. Lange, Eine Lebensbeschreibung. (Leipzig 1891). Meine Darstellung schließt sich in Bezug auf das Thatsächliche ziemlich eng an Ellissen an. Von Schriften über Lange erwähne ich Vaihinger, Hartmann, Dühring und Lange (Iserlohn 1876) und Bösch, J. A. Lange und sein Standpunkt des Ideals (Frauenfeld 1891), endlich auch Cohens Einleitung zur „Geschichte des Materialismus".

III. Victor Cousin.

Cousins sämtliche Werke sind in fünf Serien (Paris 1846—50) erschienen. Davon enthalten série I u. II den Cours de l'histoire de la philosophie moderne, série III die Fragments philosophiques, IV Littérature und V Instruction publique.

Über Cousin hat sein eifrigster Schüler, P. Janet, eine mit Klarheit und Wärme verfaßte, aber stark panegyrische und zu wenig kritische Darstellung gegeben: V. Cousin et son oeuvre (Paris 1893, 3ème edition); eine objektivere Darstellung Mignet, V. Cousin. (Paris 1869). Eine kürzere geistreiche Biographie hat Jules Simon für die Sammlung „Les grands écrivains français" geschrieben (3ème édition, Paris 1891). Vgl. auch die Streitschriften Henri Taines, des unerbittlichsten Gegners Cousins.

Über die philosophische Periode, der Cousin angehört, vgl. F. Ravaisson. La philosophie française au XIXème siècle (Paris 1868), desgl. Ferraz, Études sur la philos. en France au XIXème siècle (Paris 1877, 2ème édition).

S. 117 ff. Über Frau von Staël vgl. in der erwähnten Sammlung „Les grands écrivains français" die biographische Darstellung von Sorel, sowie die vortreffliche deutsche Biographie von Lady Blennerhassett, Frau von Staël und ihre Freunde, 3 Bde. (Berlin 1887—89).

S. 126,5. Schelling hat später eine eingehende, fast einer selbständigen Schrift gleichstehende Vorrede zu der Übersetzung eines Teiles der Fragments philosophiques Cousins (Über franz. und deutsche Philosophie) geschrieben, die sein Schüler Hubert Becker gefertigt hatte. Diese Vorrede Schellings ist auch insofern höchst merkwürdig, als sie die einzige selbständige Schrift ist (wozu eben Vorlesungen nicht zu rechnen sind), die er in dem langen Zeitraume von 1815 bis zu seinem Tode 1854 veröffentlichte, die einzige auch, die eine Weiterentwickelung seiner Lehre zu erkennen gibt.

IV. Ludwig Feuerbach.

Feuerbachs Werke sind gesammelt in 10 Bänden erschienen. „Das Wesen des Christentums" bildet den siebenten Band.

Eine eigentliche Biographie Feuerbachs gibt es noch nicht, aber zwei Bücher, welche diesen Mangel teilweise ersetzen, weil sie das vorhandene Material fast vollständig verarbeitet haben: nämlich Karl Grün, L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß, sowie in seiner philos. Charakterentwickelung [letztere ganz kritiklos und panegyrisch]. 2 Bände, (Leipzig 1874) und Wilhelm Bolin, L. Feuerbach, Sein Wirken und seine Zeitgenossen. (Stuttgart 1891). Sonst mag noch erwähnt sein die eingehende Darstellung, welche Feuerbach in

Fr. Jodl's Geschichte der Ethik (Stuttgart 1882—89) im zweiten Bande gewidmet ist.

V. Max Stirner.

Stirners Werk „Der Einzige und sein Eigentum" erschien 1844 bei Wigand in Leipzig (wieder abgedruckt in der Universal-Bibliothek von Reclam). Vor kurzem hat John Henry Mackay „Stirners Kleine Schriften" (Berlin 1898) herausgegeben, ein paar Aufsätze und Recensionen enthaltend, ohne großen Wert.

Stirners Biographie hat ebenfalls Mackay verfaßt: Max Stirner. Sein Leben und sein Werk. (Berlin 1898).

S. 191. Man kann vielleicht beim Rückblick auf das gesamte Leben Stirners, wenn man es mit seiner Doktrin vergleicht, die Frage aufwerfen: ob nicht in der gewollten oder ungewollten Wurzellosigkeit des Stirner'schen Lebens der tiefste Grund seines tragischen Ausganges und zugleich der tiefste Erklärungsgrund seiner wie aller nachfolgenden anarchistischen Denkungsart liegt? Alle höheren Ideen von staatlicher Ordnung, von Gesetzlichkeit und Moral sind ja soziale Funktionen und nichts als mehr oder minder vollkommener Ausdruck der Beziehungen von Mensch zu Mensch. Müssen also solche Ideen und sittlichen Begriffe nicht als ein närrischer Spuk, als eine Farce, ein bloßes Mittel der Unterdrückung allen denen erscheinen, die, sozial völlig entwurzelt, von aller Besonderung menschlicher Gemeinschaft losgelöst, ruhelos auf dem Meere des Lebens umhertreiben?

S. 202 ff. Ich möchte noch die folgenden Stellen aus Stirners Werk hier anfügen, welche die volle Schärfe seiner egoistischen Doktrin recht klar hervortreten lassen:

„Was habt ihr denn, wenn ihr die Freiheit habt, nämlich ... die vollkommene Freiheit? Dann seid ihr alles, alles los, was euch geniert, und es gäbe wohl nichts, was euch nicht einmal im Leben geniert und unbequem fiele. Und um weswillen wollt ihr's denn los sein? Doch wohl um euretwillen, darum weil es euch im Wege ist! Wäre euch aber etwas nicht unbequem, sondern im Gegenteil ganz recht, z. B. der wenn auch sonst doch unwiderstehlich gebietende Blick eurer Geliebten — da würdet ihr ihn nicht los und davon nicht frei sein wollen. Warum nicht? Wieder um euretwillen! Warum wollt ihr nun den Mut nicht fassen, euch wirklich ganz und gar zum Mittelpunkt und zur Hauptsache zu machen? Warum nach der Freiheit schnappen, eurem Traume? Seid ihr euer Traum?"

„Ich also bin der Kern, der aus allen Verhüllungen erlöst, von allen beengenden Schalen — befreit werden soll. Was bleibt übrig, wenn ich von allem, was ich nicht bin, befreit worden? Nur ich und nichts als ich. Diesem Ich selber aber hat die Freiheit nichts zu bieten. ... Warum nun, wenn die Freiheit doch dem Ich zuliebe erstrebt wird, warum nun nicht das Ich selber zu Anfang, Mitte und Ende wählen? Bin ich nicht mehr wert als die Freiheit? Bin ich es nicht, der ich mich frei mache, bin ich nicht der erste? ... Bedenkt das wohl und entscheidet euch, ob ihr auf eure Fahne den Traum der „Freiheit" oder den Entschluß der „Eigenheit", des Egoismus stecken wollt. ... Die „Freiheit" ist und bleibt eine Sehnsucht, ein romantischer Klagelaut, eine christliche Hoffnung auf Jenseitigkeit und Zukunft; die „Eigenheit" ist eine Wirklichkeit, die von selbst gerade so viel Unfreiheit beseitigt, als euch hinderlich den eigenen Weg versperrt."

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck in München.

Von demselben Verfasser ist ferner erschienen:

Kant.

Sein Leben und seine Lehre.

Von

Dr. M. Kronenberg.

VIII u. 312 S. Preis geh. 4 ℳ 50 ₰; eleg. geb. 5 ℳ 50 ₰.

Kronenbergs Kant-Biographie wendet sich nicht in erster Linie an die Fachgelehrten, sondern an die weiteren Kreise der Gebildeten. Es mögen nachstehend einige Auszüge aus den Besprechungen folgen. **Karl Vorländer** („Nat.Ztg."): „Wir begrüßen Kronenbergs „Kant" mit Freude, weil wir das Buch mit seiner gewandten und faßlichen, mit Wärme der Gesinnung gepaarten Darstellung für geeignet halten, auch in weiteren Kreisen Interesse und Verständnis für den Mann zu wecken, von dessen tiefgreifenden Ideen noch heute die Kulturmenschheit bewußt oder unbewußt beeinflußt wird und dessen Weltanschauung in manchen schweren und verwickelten Problemen der Gegenwart, die sozialen nicht ausgeschlossen, die richtige Lösung zu geben imstande ist." **Theobald Ziegler** („Schwäb. Merkur") hat eine gut geschriebene, leicht verständliche und doch durchweg sachkundige Darstellung der Kant'schen Philosophie bis zum Erscheinen des Kronenberg'schen Werkes vermißt. Letzterem aber stellt er das Zeugnis aus, daß es die vorhandene empfindliche Lücke in willkommener Weise ausfülle. „... Die Wärme oder wie man neuerdings lieber sagt: die Stimmung, mit der Kronenberg von Kant spricht, wird auch auf die Leser übergehen und sie für den Gegenstand erwärmen und gewinnen." Prof. **Fr. Jodl** hat Kronenbergs Buch Anlaß geboten, für die „Neue Freie Presse" ein Feuilleton zu schreiben. Darin heißt es u. a.: „Nach einem Jahrhundert, das dergestalt von Namen und Geist Kants erfüllt ist, darf der Gedanke, dem deutschen Volke ein jedermann zugängliches Gesamtbild seiner geistigen Persönlichkeit zu geben, so berechtigt als glücklich heißen... Kronenberg ist mit litterarischem Geschick an die Aufgabe herangegangen, Kant und seine Philosophie volkstümlich zu machen... Er zeigt überall das glückliche Bestreben, sich von den Fesseln der Schulsprache zu befreien und den Gedanken des Philosophen die Wendung zu geben, durch die sie unserer heutigen Betrachtungsweise am nächsten kommt." **Ernst Metzer** in den „Blättern für litter. Unterh." urteilt: „Wie ein klarer Bach, dem man auf den Grund sieht, fließt die Darstellung dahin." Der Verfasser verstehe es, die Leser für seinen Helden zu begeistern Das Buch sei „eins der besten Einführungsmittel" in das Kantstudium. **„Theologische Litt.-Zeitung"**: „Die ganze Schrift ist in frischem zugigem Ton geschrieben, mit Stimmung und in maßvoller Weise auch mit Affekt erfüllt." Die **„Gegenwart"** urteilt: „Ein ganz vorzüglich gelungener Versuch, Kant dem Verständnisse der weiteren Kreise der Gebildeten zugänglich zu machen." Die **„Vossische Zeitung"** meint, die „Gabe, schwierige Fragen in treffender und einleuchtender Weise zu behandeln" sei „nur zum Teil durch Ausbildung und Übung und durch die sichere Beherrschung des Stoffes bedingt", und fährt dann fort: „Das Beste daran ist angeboren, ist eine Spende des Glücks, die nicht jedem zufällt. Hier hat sie dazu gedient, warmherziger, verständnisvoller, doch die Kritik nicht ausschließender Begeisterung für den großen Philosophen so sachgemäß und anziehend zum Ausdruck zu verhelfen, daß wir dem Studenten und dem gebildeten Laien kein besseres Buch zur Einführung in die Kantische Philosophie zu nennen wüßten." **Arthur Pfungst** schreibt in der „Frankfurter Zeitung": „Kronenberg hat es verstanden, eine Darstellung zu geben, die niemals ermüdet, weil sie verschmäht, in tiefsinnig klingendem Gelehrtendeutsch Betrachtungen über Kant'sche Gedanken anzustellen und ihre Aufgabe vielmehr darin sucht, das Gold der Kant'schen Philosophie in allgemein verständlicher, aber darum nicht weniger gediegener Weise, auszumünzen und den Leser über das aufzuklären, was charakteristisch für Kant ist, was seine unermeßliche Bedeutung ausmacht."

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck in München.

Ein Buch für das deutsche Haus.

Goethe.

Sein Leben und seine Werke

von

Dr. Albert Bielschowsky.

Erster Band (mit Titelgravüre).

Zweite Auflage.

In Leinwand geb. 6 *M.* — In ff. Halbkalblederband 8 *M.*

☞ Diese neueste Biographie Goethe's, von der bis jetzt der erste Band vorliegt, — der zweite Band wird bestimmt im Jahre 1899 erscheinen — mußte, noch ehe ihr Abschluß erfolgen konnte, neu aufgelegt werden. Eine Reihe der ausgezeichnetsten Besprechungen ist ihr zu teil geworden. **Fr. Spielhagen** (Nat.-Ztg.) empfiehlt das Werk auf das Dringendste, spricht von der Einsicht, Kraft und Anmut, mit der der Verf. seine Aufgabe bewältigt, und meint, daß gegenüber so wundervollen Kapiteln, wie das über den „Werther", kein Lob zu hoch und herzlich sein könne. Dr. **Moritz Necker** (Neue Fr. Presse) sagt: „Die elementarisch dämonische Persönlichkeit Goethes hat uns vor Bielschowsky noch kein Biograph vor Augen gestellt; so neu wie das Leben des Dichters betrachtet er auch dessen Werke." Dr. **Max Dreßler** (Karlsr. Zeit.) nennt das Buch ein aus Geist und Empfindung großartig komponiertes Bild"; die **Neue Züricher Zeitung** bezeichnet die Biographie als klassisch; Prof. Dr. **Max Koch** (Litter. Centralblatt) als musterhaft. Gymnasialdirektor Dr. **Matthias** (Düsseldorf. Zeit.) erklärt sie für die beste Goethebiographie, die bisher erschienen sei; Dr. **Alfred Biese** (Koblenz. Zeit.) für die genialste und glanzvollste Darstellung des Goetheschen Werdeganges. Prof. **Sillard** (Hamburg. Korrespondent) schreibt: „Wenn der zweite Band hält, was der erste verspricht, so werden wir ein klassisches Buch über das Leben des großen Dichters und seine Werke haben." Dr. **Albert Geßler** („Basler Nat.-Ztg."): „Bielschowskys Werk ist nicht Eines der vielen Bücher, es ist ‚das Buch' über Goethe, ein seltenes, ein großes Werk; denn es hat eigentlich nur Einer aus einer erdrückenden Fülle von Material das Bild seines Helden so groß und so ganz, äußerlich und innerlich so natur- und wesensgemäß, so klar und so richtig zu gestalten verstanden: Jakob Burkhardt im ‚Constantin'." Prof. Dr. **Otto Harnack** (Preuß. Jahrb.): „Bielschowsky hat die Einheit des Charakters, große Notwendigkeit, welche in seinen Bethätigungen waltet, erkannt." Direktor **H. Oeser** (Christl. Welt): „Bielschowsky stellt uns näher in die atmende Gegenwart des großen Mannes als irgend einer seiner Vorgänger oder gleichzeitigen Mitarbeiter." Die **„Frau"**: „Man glaubt, und das ist der Hauptreiz des wundervollen Buches, alle die wohlbekannten Thatsachen zum ersten Male zu hören. Sie stehen in der That zum ersten Male im Lichte voller Realität vor uns. Das Buch macht den Eindruck eines vollendeten Kunstwerkes." **The Bookman:** „The author combines happily German learning with a French lucidity of expression. . . There can be little doubt that this is destined to become the standard life of Goethe."

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the rules of the Library or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE

C28(1141)M100

MAY 22 '92

35-49 75

COLUMBIA UNIVERSITY

0032187971